



Programa de doctorado: D229. Estado y nacionalismo en España y Latinoamérica. (5504.02)

LOS FRANCISCANOS Y EL COLONIALISMO ESPAÑOL EN MARRUECOS: JOSÉ MARÍA LERCHUNDI Y FRANCISCO MARÍA CERVERA. (1877-1926).

Tesis doctoral presentada por:

RICARDO CASTILLO LARRIBA.

Director: Emilio Sola Castaño.

Co-director: Alejandro Ramón Díez Torres.

Alcalá de Henares. 2014.

AGRADECIMIENTOS

La elaboración de la tesis doctoral ha sido fruto de un intenso trabajo de investigación, todo un camino lleno de experiencias y sensaciones, posible gracias a la participación y el apoyo de numerosas personas.

En primer lugar, querría mostrar mi agradecimiento al padre Ramón Lourido Díaz, con quien antes de su fallecimiento tuve el honor de tener una charla, en la que me animó a la redacción de un trabajo de investigación sobre la realidad franciscana en Marruecos.

Además, querría ampliar mi agradecimiento a aquellos miembros de la orden franciscana que procedieron a facilitarme el acceso a los archivos y a la documentación, tanto en Marruecos como en Santiago de Compostela. Especial mención querría hacer del padre Seijas, venerable fraile, cuyo trabajo de digitalización de la documentación del archivo, facilitó el acceso a la información. Sus opiniones y comentarios acerca del papel de los misioneros, fueron de gran utilidad para orientar mis pesquisas.

Por otra parte, agradezco a numerosas personas en Marruecos, desde Cecilia Rodríguez Muñoz, directora del Instituto Cervantes de Tánger, al personal de la diócesis de Rabat, quienes siempre han mostrado su amabilidad facilitándome información de las consultas que les he realizado.

También debo agradecer a mis directores Emilio Sola Castaño y Alejandro Díez Torres, por su ayuda facilitada en cuestiones burocráticas y por darme a conocer sus opiniones e impresiones al respecto.

Sin embargo especial mención quiero hacer de aquellos que me han apoyado indiscutiblemente en la realización de esta obra. A mi compañera y amiga Marta por ayudarme en la elaboración de cuadros y gráficas, aportándome conocimientos de programas que yo ignoraba. A mis queridos compañeros de doctorado Guadalupe, Alicia y José Miguel, con quienes he compartido impresiones y cuyo apoyo he tenido constantemente. A Carmen y Lidia, doctorandas con quien he compartido muchas opiniones relativas del papel de España bajo el protectorado marroquí y quienes no han dudado en ayudarme a clarificar ciertos

aspectos. A Helena de Felipe, quien sin sus consejos no habría podido terminar de elaborar esta tesis y a quien agradezco profundamente sus impresiones acerca del trabajo realizado. A mis queridos amigos, Noelia, Bolche, José Luís, Cecilia, David, Sara, Mar, Jara, Laia, María, Eusebio, Diana y Javier, sin cuyo apoyo y cariño no hubiese podido continuar en momentos de dificultad y de desconsuelo en esta larga travesía por el desierto que llaman doctorado.

Finalmente quiero señalar mi más profundo agradecimiento a mi familia, mis padres Ricardo y María Luisa, a mi hermano José María y mi cuñada Eva, sin cuyo apoyo incondicional en todas las situaciones, sin cuya confianza, crítica y cariño, la realización de esta tesis hace mucho tiempo que hubiese sido abandonada. Muchas gracias.

Verdaderamente, gracias a todos.

Y con los judíos me hice judío; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley, con los que están sin Ley, como quien está sin ella, para ganarlos, no estando yo sin la ley de Cristo. Me hice débil con los débiles para ganar a los débiles, me hice todo para todos, para en todo caso, ganar algunos. Todo lo hago por el Evangelio para participar de sus bienes.

(I. Corintios. 9. 19-23).

ÍNDICE

INDICE TABLAS, MAPAS, GRÁFICAS Y FOTOGRAFÍAS	9
INDICE DE ABREVIATURAS Y FUENTES DOCUMENTALES	11
INTRODUCCIÓN	13
PRIMERA PARTE. LA IGLESIA Y SUS CONTEXTOS	39
CAPÍTULO I. UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN	39
El siglo XIX. Aceleración de un proceso globalizador.	39
Iglesia y mundo misional en el siglo XIX y principios del XX. Rupturas y continuidades.	46
Las misiones en el mundo arabo-islámico.	71
CAPÍTULO II. LA IGLESIA ESPAÑOLA A LO LARGO DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX. ORIGEN DEL RETRAIMIENTO MISIONAL ESPAÑOL	99
La invasión napoleónica. Primera desestructuración de la Iglesia de Antiguo Régimen. (1808-1814).	99
El fracaso de los proyectos restauradores fernandinos. (1814-1833)	102
Un difícil periodo para las congregaciones religiosas. Reinado de Isabel II y Sexenio Revolucionario. (1833-1875).	110
Restauración eclesial y congregacional (1875-1930)	123
SEGUNDA PARTE. ANTECEDENTES	139
CAPÍTULO III. I CICLO EVANGELIZADOR FRANCISCANOS EN MARRUECOS	139
Los orígenes seráficos de las misiones en Marruecos según la tradición franciscana.	139
Periodo clásico de las misiones: Los franciscanos alcantarinos en Marruecos.	154
Las misiones en las primeras décadas del siglo XIX. Decadencia y desaparición.	170
CAPÍTULO IV. II CICLO EVANGELIZADOR FRANCISCANOS EN MARRUECOS: LA RESTAURACIÓN DE LAS MISIONES	183
Contexto del conflicto hispano-marroquí de 1859-1860.	183
Las misiones antes y durante el conflicto: Bautismo de sangre de la restauración misional.	185
El gobierno del padre Miguel Cerezal.	212
TERCERA PARTE. CULTIVANDO RELACIONES: PRIMERAS CONVERGENCIAS	225
CAPÍTULO V. EL NUEVO IMPULSO MISIONAL: JOSÉ MARÍA LERCHUNDI Y SU DIMENSIÓN POLÍTICA	225
Los difíciles comienzos de la Prefectura.	225
La Conferencia de Madrid de 1880. Primera internacionalización de la cuestión marroquí. Presiones para el establecimiento de la libertad religiosa.	232

Lerchundi y Segismundo Moret. Dos líneas de actuación convergentes.	239
Lerchundi y su participación en la embajada marroquí al papa León XIII.....	249
Lerchundi y el cardenal Lavigerie. Defensa del monopolio franciscano sobre Marruecos.	258
Conflictos con protestantes y otros institutos católicos	273
La prefectura apostólica y la cuestión de la esclavitud en Marruecos.	280
Lerchundi y el comercio español en Marruecos.	290
La Guerra de Melilla de 1893.	298
 CAPÍTULO VI. BASES DEL REVIVAL MISIONAL FRANCISCANO	307
El Reformismo en Marruecos y el padre Lerchundi.	307
La labor educativa en Marruecos.	313
La labor médico-asistencial en Marruecos.	329
El padre Lerchundi y la lengua árabe.	344
Críticas a la labor realizada por el padre Lerchundi.	368
La prefectura apostólica y los marroquíes. Valoración de la actividad llevada a cabo los religiosos franciscanos.	376
 CUARTA PARTE. LAS MISIONES FRANCISCANAS EN LAS NUEVAS VÍAS COLONIALES DEL PROTECTORADO	383
 CAPÍTULO VII. TIEMPOS DE INCERTIDUMBRE. LA PREFECTURA Y OBISPADO DE FRANCISCO MARÍA CERVERA HASTA LA CONSTITUCIÓN DEL PROTECTORADO FRANCO ESPAÑOL DE MARRUECOS. 1896-1912	283
Marruecos desde la muerte de Mulay Hassan I hasta la constitución del Protectorado franco español en 1912.	384
La Prefectura del padre Francisco María Cervera (1896-1908).	399
Los sucesos de Casablanca: Envío de misioneros franceses a Oujda y Casablanca.	409
Los franciscanos y las embajadas españolas anteriores al establecimiento del Protectorado de Marruecos bajo la prefectura/vicariato de Cervera.	426
Creación del Vicariato Apostólico de Marruecos.	430
Los franciscanos y la zona oriental. Melilla y las intromisiones capuchinas. Un ejemplo más de la confusión jurisdiccional de la zona oriental.	437
 CAPÍTULO VIII. HACIA LA ESTABILIZACIÓN FRANCISCANA EN MARRUECOS. EL OBISPADO DEL PADRE CERVERA DESDE LA INSTAURACIÓN DEL PROTECTORADO HASTA SU MUERTE. 1912-1926	447
La creación del Protectorado franco-español de Marruecos.....	447
Los franciscanos franceses en Marruecos y la división del Vicariato Apostólico.....	454
Los franciscanos y la cuestión de Tánger.	505
Fragmentación de la jurisdicción regular de la Misión franciscana de Marruecos.....	525
 CAPÍTULO IX. LA LABOR PEDAGÓGICA Y ASISTENCIAL DE LOS FRANCISCANOS BAJO EL GOBIERNO DEL PADRE CERVERA. 1896-1926	533
La labor evangelizadora y pedagógica.	533
La labor médico asistencial.	569
 CAPÍTULO X. REACCIONES DE ÉLITES Y OFICIALES HACIA EL PADRE CERVERA Y LOS FRANCISCANOS EN MARRUECOS	579
Anticlericalismo y críticas a la labor de los religiosos.....	579

Francisco María Cervera y los marroquíes. Actitud ante la labor de los religiosos franciscanos bajo su gobierno.....	604
Franciscanos españoles & franciscanos franceses. Una cuestión de actitudes.	614

CONCLUSIONES	633
---------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA	649
---------------------	------------

ÍNDICE TABLAS, MAPAS, GRÁFICAS Y FOTOGRAFÍAS

TABLAS

TABLA 1. OBISPOS DE MARRUECOS (SIGLOS XIII-XVII).	153
TABLA 2: LISTA DE LA VICEPREFECTURA APOSTÓLICA DE MARRUECOS (DE LA PROVINCIA DELCANZA DE SAN DIEGO DE ANDALUCÍA) ENTRE EL AÑO 1630 Y 1844.	168
TABLA 3: CUADRO CONFECCIONADO POR JOSÉ DOMÍNGUEZ PALMA EN SU ARTÍCULO LA ENSEÑANZA Y EL SISTEMA EDUCATIVO EN MARRUECOS ANTES DEL PROTECTORADO ESPAÑOL	544
TABLA 4: PUBLICACIONES DE LA TIPOGRAFÍA HISPANO-ÁRABE ENTRE 1896-1926	567

MAPAS

MAPA 1. CASAS MISIÓN. SIGLOS XIII-XVIII.	169
MAPA 2. CASAS MISIÓN ESTABLECIDAS DESDE LA GUERRA DE ÁFRICA (1860) HASTA LA PREFECTURA DEL PADRE LERCHUNDI (1877).	219
MAPA 3. PROYECTO DE SEGISMUNDO MORET PARA LAS MISIONES DE MARRUECOS DE MARZO DE 1887.	248
MAPA 4. CASAS-MISIÓN BAJO LA PREFECTURA DEL PADRE LERCHUNDI (1877-1896).	326
MAPA 5. PRESENCIA DE FRANCISCANOS FRANCESES EN MARRUECOS EN EL AÑO 1921.	469
MAPA 6. CASAS MISIÓN Y VICARIAS PARROQUIALES FUNDADAS BAJO EL GOBIERNO DEL PADRE FRANCISCO MARÍA CERVERA TAMARIT (1896-1926).	539

GRÁFICAS

GRÁFICA 1. BAUTISMOS REGISTRADOS ENTRE 1860-1896.	316
GRÁFICA 2. BAUTISMOS REGISTRADOS ENTRE 1897-1922.	534
GRÁFICA 3. EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE ALUMNOS EN LAS ESCUELAS ALFONSO XIII Y ENTRE 1913 Y 1929	558
GRÁFICA 4. EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE ALUMNOS EN LAS CLASES NOCTURNAS DEL COLEGIO ALFONSO XIII ENTRE 1913 Y 1929.	559
GRÁFICA 5. EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE ALUMNOS EN LA ESCUELA MERCANTIL DE LAS ESCUELAS ALFONSO XIII ENTRE LOS AÑOS 1913-1929	560
GRÁFICA 6. DE LOS INFIELES CONVERTIDOS DESDE EL AÑO 1896 HASTA 1922.	627

FOTOGRAFÍAS

FOTOGRAFÍAS 1 Y 2: CONVENTO DE SAN MIGUEL DE LA VICTORIA EN PRIEGO Y CONVENTO DE SAN FRANCISCO EN SANTIAGO DE COMPOSTELA	191
FOTOGRAFÍA 3: GRABADO DE LA ENTRADA DE LAS TROPAS ESPAÑOLAS EN TETUÁN.	195
FOTOGRAFÍAS 4 Y 5: CASA-MISIÓN FRANCISCANA DE MAZAGÁN E IGLESIA DE CASABLANCA.	219
FOTOGRAFÍAS 6 Y 7: SEGISMUNDO MORET Y EL PADRE JOSÉ MARÍA LERCHUNDI	245
FOTOGRAFÍA 10: PROYECTO DE GAUDÍ PARA LA CATEDRAL DE TÁNGER.....	293
FOTOGRAFÍA 11: IMAGEN. PEDRO HILARIÓN DE SARRIONANDIA.....	360
FOTOGRAFÍA 12: SEPELIO DEL PADRE JOSÉ MARÍA LERCHUNDI. 1896. TÁNGER.	379
FOTOGRAFÍA 13: DESEMBARCO DEL PADRE CERVERA EN EL PUERTO DE TÁNGER CON LA TITULARIDAD DE VICARIO APOSTÓLICO DE MARRUECOS. (17 JUNIO DE 1908)	434
FOTOGRAFÍA 14: CERVERA EN EL MUELLE DE TÁNGER.....	434
FOTOGRAFÍA 15: ASCENSO DE LA COMITIVA POR LA CALLE SIAGHINS A LA ALTURA DE YAMA'A AL KABIR	435
FOTOGRAFÍA 16: CABEZA DE LA COMITIVA DE RECIBIMIENTO DEL PADRE CERVERA, GUIADA POR EL PENDÓN ESPAÑOL.	435
FOTOGRAFÍA 17: FRANCISCO MARÍA CERVERA. VICARIO APOSTÓLICO DE MARRUECOS Y OBISPO DE FESSEA. 1908.	436
FOTOGRAFÍAS 18 Y 19: IZQUIERDA. MONSEÑOR COLUMBAN DREYER. DERECHA. FRANCISCO MARÍA CERVERA JUNTO AL COLUMBAN DREYER EN TÁNGER, EN EL CONVENTO DEL ESPÍRITU SANTO.....	500
FOTOGRAFÍA 21: IGLESIA DE SAN BARTOLMÉ DE ASILAH.	541
FOTOGRAFÍA 20: IGLESIA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE RÍO MARTIL	541
FOTOGRAFÍA 22: IGLESIA DE SANTIAGO DE NADOR	541
FOTOGRAFÍA 20: IGLESIA DE SAN FRANCISCO DE RINCÓN DEL MEDIK	541
FOTOGRAFÍA 22: IGLESIA DE SANTA CRUZ DE ALCAZARQUIVIR	541
FOTOGRAFÍA 25: POSTAL. ESCUELAS ALFONSO XIII. TÁNGER. 1955.....	551
FOTOGRAFÍA 26: EL PADRE REVILLA BENDICIENDO A SOLDADOS DEL TERCIO EN LA GUERRA DE ÁFRICA DE 1921.	613
FOTOGRAFÍA 27: SAN PEDRO DE RABAT. IGLESIA CATEDRALICIA.....	616
FOTOGRAFÍA 28: GRUPO DE SCOUTS EN VOLÚBILIS ESCUCHANDO EL SERMÓN DE MONSEÑOR VIELLE Y MONSEÑOR PONS.	618

ÍNDICE DE ABREVIATURAS Y FUENTES DOCUMENTALES

AGA. Archivo General de la Administración. Sección África.

Cajas. (15) 81/235, (15) 17 81/209, (15) 81/9594, (15) 81/9595, (15) 81/9596, (15) 81/9597, (15) 17 81/117, (15) 81/71, (15) 17 81/319, (15) 81/1207, (15) 81/337, (15) 81/9482, (15) 17 81/39, (15) 17 81/140, (15) 17 81/62, (15) 81/10496, (15) 81/10381, (15) 81/10425, (15) 81/10414, (15) 81/10409, (15) 81/10410, (15) 81/10435, (15) 17 81/67, (15) 81/1421, (15) 17 81/152, (15) 81/1415, (15) 81/1414.

AMAE. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid. Secciones Santa Sede y Obra Pía.

SS. 1166, SS. 2299, SS. 1169.

OP. 1169, OP. 409, OP. 408.

AMAE. Archive du Ministère des Affaires Étrangères. La Courneuve.

Microfilm. 71CP/54. M.P. 11700, 71CP/97. M.P. 18650. 71CP/98. M.P. 1851, 71CP/99. M.P. 1852, 71CP/101. M.P. 18654, 71CP/102. M.P. 18655.

Cajas. 179CPCOM/406, 179CPCOM/67.

AMAE. Archive du Ministère des Affaires Étrangères. Nantes.

Caja. 675PO/D. N°88-89, 675PO/A. N°25, 675PO/C. N°2.

ADT. Archivo Diocesano de Tánger.

Cajas. 20, 21, 22, 23, 32, 33, 45, 51, 115, 117, 118, 216, 225, 251, 255, 258, 261, 267, 270, 318.

ASV. Archivo Secreto Vaticano. Sección Nunciatura de Madrid.

Cajas. 446 y 687.

AHPF. Archivo Histórico de Propaganda Fide. Fondo Berbería.

Vol. XX (N°764) y Vol. XXII (N°981-982)

INTRODUCCIÓN

Las misiones religiosas son una realidad visible en diversas partes del mundo, siendo hasta hace poco percibidas en muchos territorios como un elemento ajeno a la sociedad en donde se insertan. El cristianismo, como toda religión de carácter universalista, ha tratado por todos los medios posibles de llevar el mensaje evangélico a todos los puntos del globo, recurriendo para ello a diferentes estrategias para favorecer su implantación. Los frutos obtenidos a raíz de la acción proselitista de los religiosos han sido diversos a lo largo del tiempo. No todas las sociedades acogieron favorablemente la llegada de estos individuos. En muchas ocasiones fue el temor a que la nueva creencia pudiese subvertir el orden establecido en dichas sociedades, lo que supuso la aparición de movimientos políticos de reacción frente a la implantación del cristianismo, como sucedió en distintos estados de Extremo Oriente. En otras áreas, el predominio de otra religión con un carácter universalista como el Islam, con una experiencia de conocimiento, cohabitación y competencia con el cristianismo, hizo que la acción de los religiosos estuviese limitada a sus correligionarios, ya fuesen locales o foráneos. En estos casos, la actividad proselitista entre musulmanes estaba penada dentro de la reglamentación jurídica islámica.

La presencia de misioneros requirió del apoyo de poderes temporales cristianos. Los estados europeos trataron de hacer de los misioneros la garantía que asegurase su influencia por los diferentes territorios. Se dio así una progresiva, aunque no plena, identificación de los misioneros con los poderes políticos de los estados europeos. El mantenimiento económico y político de los religiosos tuvo como contrapartida la limitación del grado de autonomía de las misiones. No obstante, este proceso no estuvo libre de conflictos entre los religiosos y los estados que les ampararon. En principio, los misioneros se establecían en los territorios con unos objetivos evangelizadores concretos que beneficiaba mayoritariamente a estos poderes en función del rédito político que podían obtener de su presencia. Sin embargo no era una situación de subordinación. Los religiosos no dudaron en oponerse a las autoridades gubernamentales europeas cuando vieron que, las prácticas de dominio ejercido sobre determinadas poblaciones, podían convertirse en un obstáculo para la evangelización. En numerosas ocasiones, sus actividades fueron vistas como sospechas por parte de las autoridades europeas al considerar que respondían más a la política pontificia que a la de los

sus respectivos gobiernos. De igual manera, no fueron pocas las veces en la que, los miembros de la administración colonial, vieron en las actividades de los misioneros un peligro para la estabilidad del territorio al considerar que podía soliviantar a las poblaciones locales, y que ello repercutiese negativamente en la pretensión de dominio ejercido por las potencias. Los religiosos por un lado y los estados europeos, siempre vieron la colaboración como un vehículo a través del cual se facilitase el objetivo primordial de cada uno. El mutuo recelo también se vio estimulado por la situación vivida por las diferentes iglesias en los territorios metropolitanos. Las rupturas que la consolidación del estado liberal en el siglo XIX supusieron para organismos como la Iglesia Católica, no hizo más que fomentar la desconfianza entre ambos poderes. A pesar de las repetidas llamadas por parte de sectores políticos a la coherencia política respecto a la cuestión religiosa en el conjunto del estado, lo cierto es que fueron numerosos los casos en los existió una perfecta cohabitación entre la política anticlerical metropolitana y el apoyo a las misiones religiosas en el exterior. No obstante, los religiosos se impregnaron, al igual que el resto de la sociedad, de las ideologías nacionalistas que se desarrollaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX, identificándose cada vez más con los discursos legitimadores de dominio utilizados por los poderes coloniales. Se fueron introduciendo cada vez más ideas y conceptos seculares como el progreso, la jerarquía racial, etc., impregnándolos, los religiosos, de un barniz cristiano que no hiciese peligrar el universalismo que caracterizaba su obra.

El carácter específico de cada “misión” estuvo determinado, por otra parte, por la presencia o no, de cristiandades locales, así como por su capacidad para llevar a cabo acciones proselitistas entre los indígenas. En territorios en los que su actividad evangelizadora estuvo estrechamente limitada, como en la mayoría de países musulmanes, sus actividades se concentraron sobre minorías cristianas locales o sobre la creciente minoría europea que empezó a establecerse en las ciudades costeras de estos estados musulmanes. Las autoridades gubernamentales, conscientes de los problemas que cualquier acción proselitista podían generar en determinadas áreas, trataron de limitar la acción de los religiosos sobre grupos a los que se les había garantizado el respecto a sus costumbres religiosas. Descartada, teóricamente, la acción sobre ciertas poblaciones indígenas, los misioneros fueron vistos entonces como un instrumento a través del cual poder encuadrar a la cada vez más numerosa población europea que se desplazaba a esferas coloniales, a través de sus labores pedagógicas y médico-asistenciales. Si bien es cierto que, en ocasiones, fue limitada la acción proselitista de los misioneros, sí permitían que, en sus actividades pedagógicas y benéfico-caritativas, los

religiosos llevasen a cabo una acción directa sobre los grupos locales, al considerar que dichas acciones, por su carácter benéfico, podían ayudar en la aceptación del dominio extranjero, o en la expansión de la influencia de una potencia.

La presencia de misioneros cristianos, en concreto católicos, en países como Marruecos, no ha sido hasta día de hoy un objeto de preferente estudio en las investigaciones que sobre la realidad colonial del país se han venido haciendo. Ciertamente es que desde los años noventa hubo un progresivo aumento del número de publicaciones sobre diferentes aspectos de mundo colonial hispano-marroquí. En ninguno de los periodos marcados por Eloy Martín Corrales¹, se ha dado un interés por el estudio de las misiones franciscanas en Marruecos más allá de las realizaciones llevadas a cabo por miembros eruditos de la orden, mayormente, misioneros también en Marruecos. No obstante el número de publicaciones llevado a cabo por los religiosos, desde los años veinte hasta la década de los sesenta, en la revista *Mauritania*, sobre la historia de las misiones, fue numeroso, no estando los escritos, sin embargo, exentos de cierto perfil hagiográfico. Hay que señalar que, con anterioridad, los religiosos franciscanos habían elaborado dos obras históricas sobre las misiones siguiendo este perfil hagiográfico, tratando, por otra parte, de dejar patente la antigüedad de la presencia de la orden en el país. Se trata de la obra del padre Manuel Pablo Castellanos, *Apostolado Seráfico en Marruecos, o sea, historia de las misiones franciscanas en aquel Imperio desde el siglo XIII hasta nuestros días*, publicada en 1896, y la obra del padre Fortunato Fernández de Romeral, *Los Franciscanos en Marruecos* (1921). Obras de menor erudición, con un carácter más divulgativo sobre el papel de los religiosos franciscanos en esos momentos fue la obra de José María Álvarez Infante, *La Misión Franciscana de Marruecos desde su restablecimiento en 1956 hasta nuestros días* (1911) o las Memorias o Estudios estadísticos realizados por el padre José López en los años de 1924² y 1929³. El mismo autor llevó a cabo la elaboración de

¹ MARTÍN CORRALES. Eloy. "Algunos problemas de la investigación histórica relativa a las relaciones hispano-marroquíes a los cincuenta años de la independencia de Marruecos". (pp. 215-232). En LÓPEZ GARCÍA. Bernabé y HERNANDO DE LARRAMENDI. Miguel. *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentario de la independencia*. Guadarrama. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 2007.

² LÓPEZ. José María. *Memoria sobre la Misión franciscana de Marruecos. Apuntes histórico-estadísticos*. Tánger. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. Tánger. 1924.

³ LÓPEZ. José María. *Memoria del Vicariato Apostólico franciscano español de Marruecos con motivo de la exposición misional de Barcelona. Año. 1929*. Tánger. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. 1929.

la primera biografía del padre Lerchundi⁴, recopilando, para su elaboración, un gran número de fuentes documentales de la época. Se debe destacar en los años cuarenta y cincuenta los trabajos elaborados por el padre Samuel Eiján, publicados en la *Revista Íbero-Americana*⁵. Franciscanos franceses como el padre Henry Koehler también contribuyó al estudio de las misiones hasta finales del siglo XVIII, con la publicación en 1934 de *L'Église chrétienne du Maroc et la Mission franciscaine (1221-1790)*. Durante los años sesenta, si bien se continuaron llevando a cabo diversas publicaciones en el seno de la orden franciscana, la aparición de nuevas corrientes metodológicas acerca del tratamiento de las fuentes vino a marcar una diferencia sustancial con los trabajos realizados por religiosos académicos como el padre Patrocinio García Barriuso⁶, quien destacó por sus estudios relativos a la condición jurídica de las misiones franciscanas en relación al patronazgo hispano sobre las misiones religiosas, o el padre Ramón Lourido Díaz, del que hablaremos más adelante. Un último estudio al respecto, centrado especialmente en las misiones franciscanas francesas en el siglo XX, ha sido el realizado por Jama'a al Baida, con la colaboración de Vicent Feroldi, titulado *Présence chrétienne au Maroc. XIX-XX siècles*, y publicado en 2005.

Esta tesis doctoral es **beneficiaria de dos áreas de estudio** que han sido fundamentales a la hora de llevar a cabo la realización. En primer lugar, es deudora de aquellos estudios que sobre la realidad del Marruecos colonial se han ido realizando en el ámbito académico español. En segundo lugar se ha tenido en cuenta los cada vez más abundantes trabajos e investigaciones que están apareciendo sobre el mundo misional en situación colonial, ámbito escasamente tratado en periodos precedentes, al margen de los trabajos realizados por los historiadores de las congregaciones religiosas.

⁴ LÓPEZ. José María. *El padre José Lerchundi : biografía documentada*. Madrid. Imp. Clásica española. 1927.

⁵ EIJAN. Samuel. "El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos". (pp. 10-38) *Archivo Ibero-Americano*. Segunda época. Año V. Nº17. Santiago de Compostela. Enero-marzo de 1945. El padre Lerchundi y la fundación del Colegio de Chipiona" (pp. 145-171). En *Archivo Ibero-Americano*. Segunda Época. Año V. Nº. 18. Abril-junio de 1945. El proyecto de Vicariato Apostólico con sede en Ceuta". (pp. 405-423). En *Archivo Ibero-Americano*. Año V. Segunda Época. Nº19. Julio-septiembre de 1945.

⁶ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español sobre la misión de Marruecos*. Madrid. CSIC. 1968. *San Francisco el Grande de Madrid. Aportación documental para su historia*. Madrid. Impr. Carolo Amigo. OFM. 1975. *España en la historia de Tierra Santa. Obra Pía a la sombra del Regio Patronato*. Madrid. Ministerio de Asuntos Exteriores. 1992.

Los estudios sobre el mundo colonial español en Marruecos, tras la independencia del país norteafricano de España, habían sufrido cierta contracción, de manera similar a lo sucedido cuando, tras las independencias en los años sesenta, se dejaron a un lado los estudios coloniales al ser considerados el estudio de la historia de “los blancos” en otros territorios, más que como etapas de la historia de esos mismos territorios⁷. En las últimas décadas del siglo⁸ comenzó a iniciarse, gracias a la labor de historiadores como Víctor Morales Lezcano⁹ o arabistas como Bernabé López García¹⁰, proyectos de investigación, desde nuevos enfoques de la historia del mundo colonial, deudores, no obstante, de trabajos post-estructuralistas, como los de Michel Foucault. La aparición de la obra de Edward Said en 1978, *Orientalismo*, vino, en opinión de muchos, a dar el pistoletazo de salida de los denominados *Poscolonial Studies*, que tanta influencia tuvieron en la investigación sobre el mundo colonial desde perspectivas culturales, hasta entonces no tenidas tan en cuenta. Nueva terminología, hasta

⁷ COOPER. Frederick. *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*. (Edic. francés). Paris. Payot éditions. 2010. pág. 50.

⁸Se debe destacar la obra de premonitoria obra de MARTÍN. Miguel. *El colonialismo español en Marruecos. 1860-1956*. Paris. Ruedo Ibérico. 1973.

⁹MORALES LEZCANO. Víctor. *El colonialismo hispano-francés en Marruecos. (1898-1927)*. Madrid. Siglo XXI. 1976. *España y el Norte de África: el Protectorado de Marruecos. 1912-1956*. Madrid. UNED. 1984. *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Madrid. UNED. 1988. *España y la cuestión de Oriente*. Madrid. Ministerio de Asuntos Exteriores. 1992. *Presencia cultural de España en el Magreb: pasado y presente de una relación cultural “sui generis” entre vecinos mediterráneos*. Madrid. Mapfre. 1993. *España y el mundo árabe. Imágenes cruzadas*. Madrid. Instituto de Cooperación con el mundo árabe. 1993. *Relaciones hispano-marroquíes. Un balance cuarenta años después de la independencia del Magreb*. Madrid. UNED. 1996. *León y Castillo, embajador (1887-1918): un estudio sobre política exterior de España*. Las Palmas de Gran Canaria. Presidencia del Cabildo de las Palmas de Gran Canaria. 1998. *La question de frontières algéro-marocain et ses répercussions en Espagne. 1845-1912*. Paris. Harmattan. 1999. *Historia de Marruecos. De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*. Madrid. Esfera de los libros. 2006. *Entre ambas orillas. Ensayos de historia hispano-marroquíes*. Madrid. UNED. 2008.

¹⁰LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Méneu: una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904). (pp. 499-526). *Sharq al Ándalus*. Nº10-11. (1993-1994). Alicante. *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid. UAM ediciones. 1996. *El Mundo Arabo-Islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid. Editorial Síntesis. 2000. *Marruecos y España; una historia contra toda lógica*. Sevilla. Rd. Editores. 2007. *Historia y Memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*. Madrid. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. 2007. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada. Editorial Universidad de Granada, 2011. Aportación a la historia demográfica del Maghreb del siglo XX: los españoles en Marruecos”. (pp. 197-260). En ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Bilbao. Iberdrola. 2013.

entonces mantenida en un segundo plano, adquirió así papel central en el debate historiográfico, como las concepciones de identidad, alteridad modernidad o globalización. A diferencia de lo sucedido en el periodo precedente, fue el ámbito académico quien recuperó el tratamiento de la realidad histórica del hecho colonial, hasta entonces abandonada a expertos del terreno, miembros que habían estado ligados, mayoritariamente, a la administración colonial.

Surge toda una nueva generación de estudiosos del mundo colonial hispano-marroquí, a partir de los años noventa y con continuidad en los primeros años del nuevo siglo, cuyos estudios han venido marcados por su carácter multidisciplinar y transversal, tratando de ir ampliando el conocimiento de los múltiples aspectos que la experiencia colonial española en el norte de África supuso. Destacamos los nuevos trabajos de autores, historiadores y arabistas, como Manuela Marín¹¹, que ha llevado a cabo obras sobre los viajeros españoles en Marruecos, Eloy Martín Corrales¹², que ha tratado la cuestión de la dimensión de la imagen del marroquí entre los españoles en las distintas épocas, así como las relaciones económicas de Cataluña con el norte de África, José Luis Villanova¹³, que, en su condición de geógrafo,

¹¹ MARÍN. Manuela. “Los arabistas españoles y Marruecos” (pp. 73-92). *España en Marruecos. (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*. NOGUÉ. Joan. VILLANOVA. José Luis. Lleida. Editorial Milenio. 1999. “Mujeres, burros y cargas de leña: imágenes de la opresión en la literatura española de viajes sobre Marruecos” (pp. 85-110). En DE FELIPE. Helena. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. (Eds.). *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*. Madrid. CSIC. 2002. Ángel Cabrera, *ciencia y proyecto colonial en Marruecos*. Eds. con DE FELIPE, Helena, LÓPEZ OCÓN. Leoncio.) Madrid. CSIC. 2004. (Eds con DE FELIPE. Helena. DE LA PUENTE. Cristina. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. PÉREZ ALCALDE. Juan Ignacio). *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogos e índices*. Madrid. CSIC. 2009.

¹²MARTÍN CORRALES. Eloy. “Intereses catalanes en la expansión colonial española en el Norte de África” (pp. 91-110). En DÍEZ TORRE. Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*. Madrid. Ateneo de Madrid. 1998. “El Protectorado español en Marruecos. 1912-1956. Una perspectiva histórica”. (pp. 143-158). En NOGUÉ. Joan. VILLANOVA. José Luis. *España en Marruecos*. Lérida. Editorial Milenio. 1999. *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Barcelona. Bellaterra. 2002. *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica de los siglos XVI-XX*. Barcelona. Bellaterra. 2002. *La Conferencia de Algeciras en 1906; un banquete colonial*. Bellaterra. Barcelona. 2007. “Algunos problemas de la investigación histórica relativa a las relaciones hispano-marroquíes a los cincuenta años de la independencia de Marruecos”. (pp. 215-232). En LÓPEZ GARCÍA. Bernabé y HERNANDO DE LARRAMENDI. Miguel. *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentario de la independencia*. Guadarrama. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 2007. *Semana Trágica. Entre las Barricadas de Barcelona y el Barranco del Lobo*. Barcelona. Bellaterra. 2011.

¹³VILLANOVA. José Luis. . *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*. Bellaterra. 2004. Barcelona. “La pugna entre militares y civiles por el control de la actividad interventora en el Protectorado español de Marruecos”. (pp. 683-716). En *Hispania*. LXV/2. N°. 220. Madrid. 2005. *Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona. Bellaterra. 2006.

ha llevado a cabo distintas investigaciones en torno a la organización territorial del Protectorado, Joseph Lluís Mateo Dieste¹⁴, que ha tratado la realidad colonial español en Marruecos desde el campo de la sociología, Alberto Helena¹⁵, en cuyos trabajos se incorporaron investigaciones en torno a la figura del marroquí y el discurso colonial desde la perspectiva de las obras cinematográficas, Francisco J. Martínez Antonio¹⁶, cuyo interés se ha centrado en los aspectos de la sanitización e higienización en el colonialismo español en Marruecos, Irene González González¹⁷, que ha llevado a cabo el redescubrimiento de el mundo de la educación en el Protectorado, o Fernando Rodríguez Mediano¹⁸ y Helena de Felipe¹⁹, quienes han llevado a cabo trabajos relacionados con las memorias de los antiguos

¹⁴ MATEO DIESTE. Joseph Lluís. *El moro entre los primitivos: el caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona. Fundación “La Caixa”. 1997. *La hermandad hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español de Marruecos. (1912-1956)*. Barcelona. Bellaterra. 2003.

¹⁵ ELENA. Alberto. *Romancero marroquí: el cine africanista durante la Guerra Civil*. Madrid. Filmoteca Española. 2004. *La llamada de África: estudios sobre el cine colonial español*. Barcelona. Bellaterra. 2010.

¹⁶ MARTINEZ ANTONIO. Francisco Javier. *El proceso de sanitización en los imperios español y marroquí durante las décadas centrales del siglos XIX. Sociología histórica de los límites sanitarios militares*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. 2004. JIMÉNEZ LUCENA. Isabel. MOLERO MESA. Jorge. “La política sanitaria del Protectorado de España en Marruecos. El informe Delgado (1927)”. *Actas de la VII tobadà d’Historia de la Ciència i de la Tècnica*. Barcelona. SCHCT. 2003. MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. JIMÉNEZ LUCENA. Isabel. MOLERO MESA. Jorge. “Salud y enfermedades y colonización en el Protectorado español en Marruecos” en DE FELIPE. Helena. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando (Eds.). *El Protectorado español de Marruecos. Gestión colonial e identidades*. Madrid. CSIC. 2002. *Intimidaciones de Marruecos. Miradas y reflexiones sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. Miriguano Ediciones. Madrid. 2009. Regeneracionismo, sanidad y discurso racial: Felipe Ovilo y Canales y la confluencia entre España y Marruecos a finales del siglo XIX”. (pp. 73-96). *Dinamis*. Nº. 29. 2009. *La otra guerra de África. Cólera y conflicto internacional en la olvidada expedición militar de Francia en Marruecos en 1859*. Ceuta. Archivo General de Ceuta. 2010. El doctor Cenarro y los proyectos médico sanitarios de la España africana”. (255-296). Cuadernos del Archivo Central de Ceuta. 19.

¹⁷ GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. “La política educativa de España en Marruecos 1912-1956: Aproximación a un modelo educativo; la enseñanza hispano-árabe. Separata de *La infancia en la historia: espacios y representaciones*. EREIN. Donostia. 2005. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos. 1912-1956*. Tesis Doctoral. Universidad de Castilla la Mancha. Facultad de Humanidades de Toledo. Área de estudios árabes e islámicos. Toledo. 2010. “Educación, cultura y ejército: aliados de la política colonial en el norte de África”. (pp. 341-362). En ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Bilbao. Iberdrola. 2013.

¹⁸ RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. “Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2, gestión racial en el Protectorado español de Marruecos” (pp. 173-206). *Awraq*. Vol. 20. 1999. (DE FELIPE, Helena eds.) *El Protectorado español en Marruecos : gestión colonial e identidades*. Madrid. CSIC. 2002. *Imágenes coloniales de Marruecos en España. Mélanges de la Casa Velázquez*. Madrid. Casa Velázquez. 2007.

¹⁹ FELIPE. Helena de. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. *El Protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades*. Madrid. CSIC. 2002. *Imágenes coloniales de Marruecos en España. Mélanges de la Casa Velázquez*. Madrid. Casa Velázquez. 2007. “Historia de un autorretrato: los españoles vistos por los marroquíes”. *Actas del Congreso Internacional. La Conferencia Internacional de Algeciras de 1906*. Cien

residentes del Protectorado. El arabismo español ha incorporado, definitivamente, el tratamiento de la cuestiones del mundo árabe contemporáneo, incluyéndose en él, la cuestión del Marruecos contemporáneo, recuperando la iniciativa abierta (en contextos muy diferentes) en su tiempo por un Julián Ribera. La integración de ciertos postulados poscolonialistas es cada vez más evidente en las nuevas publicaciones, en donde se plantea un análisis de la identidad en los espacios coloniales españoles en Marruecos, a tenor de las realizaciones llevadas a cabo en la misma línea por la historiografía poscolonial francesa y sobretodo anglosajona²⁰. En última instancia, se debe hacer mención de la importancia que hispanistas marroquíes como, Mourad Zarrouk²¹, Mimoun Aziza²², Youssef Akmir²³ o Muhammad Abdelahad el Asri²⁴, han tenido para ampliar el espectro y las percepciones que desde una orilla y otra se tienen sobre la realidad del Protectorado español de Marruecos.

Las aportaciones teóricas del post-estructuralismo, aparecido a partir de los años sesenta y setenta, han condicionado las nuevas visiones a partir de los ochenta y noventa, permitiendo el desarrollo de los estudios poscoloniales. La aportación de estos estudios (no puede hablar de la existencia de una doctrina poscolonial en sí misma) ha tenido una influencia determinante a la hora de tratar la historia de la cultura, bajo el prisma planteado

años después. Cádiz. Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano. 2008. "Los estudios sobre bereberes en la historiografía española. Arabismo y africanismo". (pp. 105-117). En MARÍN. Manuela. *Al-Ándalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid. Casa Velázquez. 2009.

²⁰ Destacamos en este último ámbito la obra de MARTIN. Susan. *Desorientaciones: El colonialismo español en África y la performance de la identidad*. Barcelona. Bellaterra. 2011.

²¹ ZARROUK. Mourad. "Arabismo, traducción y colonialismo: caso de Marruecos" (pp. 425-458). *Awraq*. Vol. 22. 2001-2005. *Los traductores de España en Marruecos (1859-1939)*. Barcelona. Editorial Bellaterra. 2009.

²² AZIZA. Mimoun. *La Sociedad Rifeña frente al Protectorado español de Marruecos*. Barcelona. Bellaterra. 2003. La emigración española hacia Marruecos en la primera mitad del siglo XX: un primer balance" (pp. 153-175). En LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. LARRAMENDI. Miguel Hernando de. *Historia y Memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*. Madrid. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. 2007.

²³ AKMIR. Youssef. "Marruecos y la política exterior española durante los primeros gobiernos de la Restauración. 1876-1887". (pp. 89-104). En *Hesperis Tamuda*. Vol. XXXVIII. 2000. *Marruecos a través de la España oficial y la España Real. 1875-1912. La repercusión de la cuestión marroquí en la vida política y social española durante la primera época de la Restauración*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2002. *De Algeciras a Tetuán. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos*. Rabat. Ministerio de Cultura-Instituto de estudios hispano-lusos-Universidad de Mohamed V. 2009. AKMIR. Youssef. « De la potencia invasora a la potencia protectora. Percepción de España en el norte de Marruecos. (1860-1923). (pp. 157-175). *Awraq*. N°. 5-6. 2012.

²⁴ EL ASRI. Mohammed Abdelahad. "Un discurso colonial. Los viajes de Ángel Cabrera de Marruecos". (pp. 123-136). En DE FELIPE. Helena. LÓPEZ OCÓN. Leoncio. MARÍN. Manuela. *Ángel Cabrera, ciencia y proyecto colonial en Marruecos*. Madrid. CSIC. 2004.

por los teóricos de los *subaltern studies*²⁵, tratándose de invertir las visiones del hecho colonial. Enfoques, importante decir, que integraban en sus trabajos las aportaciones teóricas de la obra de Gramsci sobre la hegemonía a través de los postulados foucaultianos²⁶. Los poderes coloniales se conforman, según los nuevos postulados, no sólo como fuerzas coercitivas internas, sino como poderes capaces de la elaboración de discursos de dominio, en donde las aportaciones de la Ilustración se convierten en las fuentes para su elaboración. Una nueva relectura de las fuentes, incorporando nuevos sistemas metodológicos de tratamiento de la documentación, ha permitido sin lugar a dudas ampliar el espectro de conocimiento sobre este objeto de estudio. Sin embargo, numerosas han sido las críticas realizadas a los estudios poscoloniales y a los *subaltern studies*; la incapacidad de sobrepasar los límites analíticos del estado-nación, la generalización del concepto de imperio, sin profundizar en la significación y características que definen a un estado como “imperial”, el apego a las fuentes literarias de referencia, la dependencia de la dimensión cultural o la falta de perspectiva hacia los ámbitos periféricos de la realidad imperial y la importancia que éstos tuvieron en su construcción, son algunas de éstas críticas²⁷. Jean François Bayard arguye que, uno de los puntos débiles de los estudios postcoloniales es, *su falta de comprensión ante una imagen del “imperio”* (concepto central de la cuestión colonial) *como espacios morales en donde se producen no solo conflictos, sino guerras, de subjetivación o de ética, por ejemplo, en torno a cuestiones como la esclavitud o el universalismo de la civilización europea*²⁸. Desde esta perspectiva, el mundo misional, fue uno de los ámbitos donde se hace más patente la necesidad que hay de revisar los enfoques y postulados poscoloniales, por las características propias de determinaron la

²⁵Especial importancia tuvo la obra de Ranajit Guha (1922) quien puede ser calificado como el padre de los *subaltern studies*, tras la publicación de la obra *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial india* (1983), inaugurando una nueva metodología de estudio en el cual se pretende alterar la optica desde la cual se había llevado a cabo, hasta entonces, la lectura de la documentación colonial. Importantes teóricos de los *subaltern studies* se convertirían en los padres de los postulados postcolonialistas como Homi K. Bhabha o Gayatri Chakravorty Spivak.

²⁶ Se debe tener en cuenta, por otra parte, que Michel Foucault, así como otros autores postestructuralistas como Bourdieu y Deleuze, en sus trabajos no han hecho una reflexión propiamente dicha del concepto de “Imperio”, elemento central de los estudios postcoloniales.

²⁷Destacamos como principales críticos a los postulados postcolonialistas las obras de COOPER. Frederick. *Colonialism in question. Theory, Knowledge, History*. Berkeley. University of California Press. 2005, LOOMBA. Ania (Ed.) *Postcolonial Studies and beyond*. Durham. Duke University Press. 2005, o Ann Laura Stoler. (Ed. con COOPER. Frederick). *Tension of Empire. Colonial cultures in a Bourgeois World*. Berkeley. University of California Press. 1997.

²⁸ BAYARD. Jean-François. *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*. Paris. Karthala éditions. 2010. Pág. 51.

expansión de la iglesia católica, y de las sociedades protestantes. De la misma manera, España y su realidad colonial en Marruecos, presenta ciertas particularidades que limitan la metodología de análisis de éstos postulados. Ya Edward Said en el prólogo realizado en 2002 por él mismo para la edición castellana de su obra, *Orientalismo*, hizo hincapié en el singular aspecto del orientalismo español que lo hace distanciarse notablemente de los casos francés y británico, planteados como los casos paradigmáticos. Por tanto, el objeto de esta investigación aúna ambos aspectos y de ahí, parte de la complejidad de análisis de este ámbito temático.

En segundo lugar, este trabajo es igualmente deudor de las investigaciones que a partir de éstos años sesenta empiezan a aparecer sobre el mundo misional bajo “situación” colonial. Inicialmente, los trabajos dedicados al mundo misional estuvieron limitados al mundo de las congregaciones. A partir del siglo XX encontramos trabajos al margen, de carácter estadístico mayoritariamente, cuyo objetivo, en primer lugar, era informar sobre la situación y difusión del cristianismo. A mediados del siglo XX comienzan a aparecer trabajos en los que se pone en explícita relación a las misiones cristianas con el hecho colonial. De fundamental importancia fue el artículo de George Balandier, “La situación colonial: approche théorique”²⁹, en donde define, por contraposición a la población colonizada, una población colonial (como califica a los actores colonizadores). Balandier toma conciencia a través de este trabajo de las divisiones existentes dentro de la sociedad colonial entre administradores, militares, elementos particulares y los misioneros, con un proyecto diferente para la sociedad colonizada, llegando a erigirse como “clanes rivales”³⁰. Por tanto, aparece ya una primera definición de los misioneros como un elemento de la sociedad colonial, con un margen de autonomía notable frente a los poderes coloniales, tratándose, de esta manera, de superar la identificación simplista de los religiosos como un mero instrumento en manos de las potencias colonizadoras. Sin embargo, se puede calificar la obra de Abdel Latif Tibawi, *British Interest in Palestina, 1800-1901. A study of religious and educational Enterprise* (1961) como el despertar del estudio por los ámbitos misionales, llevando a cabo por primera vez toda una labor de investigación más allá de los archivos de las congregaciones misioneras, haciendo consultas en archivos estatales británicos y otomanos. Con la documentación analizada, Tibawi pretendía mostrar cómo, a partir de las actividades de los religiosos, se trataba de

²⁹ BALANDIER. Georges. « La situation coloniale : approche théorique » (pp. 44-79). *Cahiers Internationaux de sociologie*. N°11. 1951.

³⁰ SURUN. Isabelle. (Dir.) *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires. 1850-1960*. Clamecy (France). Atlante Éditions. 2012. Pág. 48.

elaborar todo un discurso legitimador que justificase el dominio británico en la zona. Desde el ámbito francés, se publicó, durante estos años, la obra de Robert Delavignette, *Christianisme et colonialisme* (1961), tratándose de una profunda reflexión acerca de papel de las misiones en el ámbito colonial, con el objetivo de dar respuesta a las acusaciones, sin tratar de ser una refutación, lanzadas por los líderes y estudiosos de los estados nacidos de la descolonización, que señalaban la figura del misionero, como uno de los más eficaces instrumentos de dominio colonial. Delavignette, trataba de mostrar, a través de su obra, la complejidad que había detrás de la actividad misional, señalando las contrariedades que llegaron a darse entre misioneros y poderes coloniales. No obstante, la obra no dejaba de ser el trabajo de un antiguo miembro de la administración colonial francesa. Sin embargo, son destacables sus sistematizaciones sobre las diferentes situaciones misionales en función de las características del dominio colonial. En Francia, posteriormente, dos estudios se convirtieron en las obras de referencia para el estudio del mundo misional en ámbito colonial; la de Jean Pirotte, *Périodiques missionnaires belges d'expression française: réflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité* (1973) y muy posteriormente, la obra de Bernard Salvaing, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX siècle* (1995). A partir de entonces, comenzaron a despegar un gran número de publicaciones dedicadas al mundo misional, en donde las aportaciones de áreas como la antropología de la religión han sido fundamentales a la hora de la elaboración de estos trabajos. El mundo académico anglosajón y francés son los ámbitos de referencia ya que, en las últimas décadas, han llevado a cabo la publicación de un mayor número de obras al respecto. La historiografía francesa, a diferencia de lo que ocurre en el mundo anglosajón³¹, se centra específicamente en el papel de las misiones cristianas, especialmente católicas, y en segundo lugar en la situación del Islam bajo situación colonial. De ahí la importancia que para la elaboración de este trabajo han tenido los trabajos de la historiografía misional francesa. Se debe señalar la excepcionalidad de la obra de Jean François Zorn, quien llevó a cabo un interesante trabajo sobre el papel misional protestante francés en su obra *Le grand siècle d'une mission protestante. La mission de Paris de 1822 à 1914*. (1993). En líneas generales, las últimas décadas han visto nacer un gran número de publicaciones al respecto, tanto en el mundo anglosajón (más influenciado por los trabajos

³¹ Dentro del mundo anglosajón encontramos un mayor número de publicaciones dedicadas a la situación de las diferentes tradiciones religiosas en contexto colonial, ya sea de las sociedades protestantes como la de las respuestas hindúes y budistas al hecho colonial y al embate de las misiones cristianas en sus territorios.

postcolonialistas³²) como en el mundo francés. A pesar de todo, no se caracterizan, las publicaciones francesas, tanto por su número como por la calidad de las mismas³³. Destacamos en este esfuerzo por ampliar el marco de conocimiento sobre el mundo misional durante el periodo colonial, las publicaciones que están llevando a cabo las revistas; *Histoire, Monde & Cultures religieuses*, publicación realizada por el Instituto Superior de Estudio de las Religiones y de la Laicidad (ISERL) con sede en Lyon, así como *Histoire & Missions Chrétiennes* realizada por la Asociación de Investigadores de Lyon. Ambas son editadas por la editorial Karthala, muy vinculada al estudio de las cuestiones religiosas en el continente africano y de cierto carácter confesional.

A día de hoy, el debate se centra en el papel que el fenómeno religioso, dentro del que se ubica el misional, tiene en el desarrollo de los estudios coloniales. Como afirma Claude Prudhomme, hasta hace poco, el campo los estudios religiosos en ámbito colonial había sido considerado como una variable de carácter secundario, y subordinado a otros factores. Sin embargo, él mismo afirma como los últimos trabajos, están destinados a contribuir a la profundización de esta área, planteando la necesidad de que se convierta en un campo de estudio autónomo, dada la complejidad y amplitud que plantea³⁴. Entre las figuras más sobresalientes destacamos las figuras de Claude Prudhomme³⁵, Elisabeth Dufourcq³⁶, Heleen

³² Se debe destacar, en este aspecto, la famosa obra, traducida al castellano, de SUGIRTHARAJAH. R.S. *La Biblia y el Imperio. Exploraciones poscoloniales*. Madrid. Akal. 2009. A través de dicha obra el autor trata de mostrar como el discurso religioso de los pastores protestantes venía a reforzar el dominio ejercido por los británicos sobre las poblaciones bengalíes, aplicando la propia hermenéutica bíblica para el establecimiento de principios legitimadores del dominio.

³³ PRUDHOMME. Claude. « État des lieux ». (pp. 9-39). *Histoire, Monde & Cultures religieuses. Les religions dans les sociétés coloniales. 1850-1950*. N°25. Mars 2013. pág. 16.

³⁴ PRUDHOMME. Claude. “État des lieux”...pp. 20-21.

³⁵ PRUDHOMME. Claude. *Stratégie missionnaire du Saint Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*. Rome. École française de Rome. 1994. « Le Saint Siège, la France et le protectorat des missions catholiques en Chine. XIX-XX siècles » (pp. 103-123). En MORLAT. Patrice. *La question religieuse dans l'empire colonial français*. Paris. Les Indes Savantes. 2003. *Missions chrétiennes et colonisation: XVI-XX siècle*. Cerf. 2004. *Une appropriation du monde. Mission et missions XIX-XX siècle*. Paris. Publisud. 2004. « État des lieux ». (pp. 9-39). *Histoire, Monde & Cultures religieuses. Les religions dans les sociétés coloniales. 1850-1950*. N°25. Mars 2013.

³⁶ DUFOURCQ. Elisabeth. *Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire*. J.C. Latte. 1993. *Les congrégations religieuses féminines hors de l'Europe de Richelieu à nos jours. Histoire naturelle d'une diaspora*. Paris. Librairie de l'Inde. 1993.

Murre van den Berg³⁷, Friedrich Norbet y Uwe Kaminsky³⁸, Giusseppe Buffons³⁹, Dominique Borne, Benoit Falaize⁴⁰, Patrice Morlat⁴¹, Karima Direche Slimani⁴², Aylward Shorter⁴³, Patrick Cabanel⁴⁴, Bernard Salvaing⁴⁵, Gilbert Meynier⁴⁶, Norman Etherington⁴⁷, J.P. Daughton⁴⁸, Sarah A. Curtis⁴⁹, Chantal Verdeil⁵⁰, Oissila Saïdia⁵¹ o Eleanor Tejeiran⁵², cuyas obras han sido fundamentales a la hora de la elaboración de esta tesis doctoral.

³⁷ MURRE VAN DEN BERG, Heleen (Ed.). *New faith in ancient lands. Western missions in the Middle East in the nineteenth and early twentieth centuries*. Leiden. Brill Studies. 2006.

³⁸ NORBET, Friedrich, KAMINSKY, Uwe, LOFTTER, Roland. *The Social Dimension of Christian Missions in the Middle East*. Franz Steiner Verlag Wiesbaden. 2010.

³⁹ BUFFONS, Giusseppe. *Les Franciscains en Terre Sainte. 1869-1889. Religion et politique. Une recherche institutionnelle*. Paris. Cerf Histoire. 2005.

⁴⁰ BORNE, Dominique. FALAIZE, Benoit. (Dir.). *Religions et colonisations. Afrique-Asie-Océanie-Amériques. XVI-XX siècles*. Paris. Les éditions de l'atelier. 2009.

⁴¹ MORLAT, Patrice. (Dir.). *La Question religieuse dans l'empire colonial français*. Paris. Les Indes Savantes. 2003.

⁴² DIRECHE SLIMANE, Karima. *Chrétiens de Kabylia. Histoire d'une communauté sans histoire. Une action missionnaire de l'Algérie coloniale*. Paris. Bouchène. 2004.

⁴³ SHORTER, Aylward. *Towards a theology of inculturation. Histoire des Missionnaires d'Afrique. Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale. 1892-1914*. Paris. Karthala. 2011.

⁴⁴ CABANEL, Patrick. DURAND, Jean-Dominique. *Le grand exil des congrégations religieuses françaises. 1901-1914*. CERF histoire. 2005. Paris. « Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans la République coloniale ? ». (pp. 55-63). En BORNE, Dominique. FALAIZE, Benoit. (Dir.). *Religions et colonisations. Afrique-Asie-Océanie-Amériques. XVI-XX siècles*. Paris. Les éditions de l'atelier. 2009.

⁴⁵ SALVAING, Bernard. "Colonisation, islam et christianisme en Afrique noire". (pp. 113-127). En BORNE, Dominique. FALAIZE, Benoit. *Religions et colonisations...*

⁴⁶ MEYNIER, Gilbert. "Le passage du christianisme à l'islam en Afrique du Nord. VII-XIII siècle". (pp. 128-141). En BORNE, Dominique. FALAIZE, Benoit. *Religions et colonisations...*

⁴⁷ ETHERINGTON, Norman. *Missions and Empire*. Oxford. Oxford History of the British Empire Companion Series. 2008.

⁴⁸ DAUGHTON, J. P. *An Empire Divided: Religion, Republicanism and the Making of French Colonialism. 1880-1914*. New York. Oxford University Press. 2006. Con WHITE OWEN. *In God's empire. French Missionaries in Modern World*. New York. Oxford University Press. 2012.

⁴⁹ CURTIS, Sarah A. *Educating the Faithful. Religion, Schooling, and society in Ninetieth Century France*. Dekalb. Northem Illinois University Press. 2000. *Civilizing Habits: Women missionaries and revival of French Empire*. New York. Oxford University Press. 2012.

⁵⁰ VERDEIL, Chantal. *La Mission Jésuites de Mont-Liban et de la Syrie. (1830-1864)*. Les Paris. Indes Savantes. 2011.

En definitiva, a lo largo de esta obra, se ha tratado de tener en cuenta todas las consideraciones posibles existentes en el debate en torno al hecho colonial, en un ámbito de tan dificultosa interpretación como es el mundo misional, fundamentalmente debido al carácter extraordinariamente adaptable del fenómeno a los distintos ámbitos, así como a la existencia de un proyecto autónomo al margen, propio del carácter universalista del perfil religioso cristiano. Éstos hacen situar los parámetros referenciales en puntos de vista alternativos a los considerados hasta entonces. Las últimas investigaciones también han tratado de tener en cuenta marcos más globales en donde la figura del colonizado ha tomado cierta consideración en la articulación del edificio imperial. De esta manera, el mundo religioso de las misiones se confirma una vez más como un ámbito en el que su papel de agente colonial presenta un carácter poliédrico en función de sus propios objetivos.

Una especial mención se ha de hacer a la figura del padre Ramón Lourido Díez. El fraile franciscano, con quien tuve la oportunidad de conversar sobre la cuestión de los franciscanos de Marruecos antes de su fallecimiento en 2009, se convirtió, gracias a sus trabajos, en uno de los estudiosos más relevantes sobre el mundo misional franciscano en Marruecos. Fundamentales a la hora de elaborar esta tesis doctoral han sido sus aportaciones acerca del conocimiento del árabe entre los franciscanos de Marruecos y Tierra Santa, así como las investigaciones realizadas en torno a una de las principales figuras de este trabajo, el padre Lerchundi. En sus trabajos, Lourido trató de mostrar hasta qué punto tuvo una especial importancia, especialmente bajo la prefectura del padre Lerchundi, la presencia de los religiosos en el país como medio a través del cual, asegurar la influencia española en Marruecos, a la vez que se convertía en uno de los iniciadores del un proceso reformador en el

⁵¹SAAÏDIA. Oissilia. "Henri Marchal, Technique d'apostolat auprès de musulmans" (pp. 121-138). En JACQUIN. François. ZORN. Jean- François. *L'Altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-Xxe siècles : actes du colloque de l'Assotiation francophone œcuménique de missiologie et du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et inculturation du christianisme, tenu a Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999*. Paris. Karthala Éditions. 2001. *Clercs catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du XXe siècle. Discours croisés*. Paris. Geuthner. 2004.

⁵²TEJIRIAN. Eleaonor. H. SPECTOR SIMON. Reeva. *Altruism and Imperialism. Western Religious and Cultural Missions in the Middle East*. New York. Columbia University Middle East Institute. 2002. *Conflict, conquest, and conversion. Two thousand years of Christian mission in the Middle East*. New York. Columbia University Press. 2012.

imperio jerifiano⁵³. Dentro del campo del arabismo, ha habido otros autores que han llevado a cabo trabajos acerca de la figura del insigne prefecto, ciñéndose especialmente al papel del mismo como arabista, como ha llevado a cabo Bernabé López García⁵⁴, o bien mediante un análisis de la obra filológica del religioso vasco, como la llevada a cabo por Bárbara Herrero Muñoz⁵⁵.

Las líneas iniciadas por Lourido acerca del estudio de la prefectura del citado José María Lerchundi, han sido vitales para el desarrollo de la **hipótesis premisa** de la que parte esta investigación: la presencia de los franciscanos españoles en Marruecos como salvaguarda de la influencia de España en el país norteafricano. El protectorado católico ejercido por España en el Imperio de los jerifes contribuyó, más allá de la eficiencia de los mismos, a la expansión de la influencia peninsular en el país, posibilitando que el gobierno de Madrid se erigiese en el portavoz de los católicos del país. Las poblaciones europeas residentes en el norte de África tendieron a convertirse en elementos análogos a los cristianos nativos de otras regiones. No obstante la relación de las congregaciones religiosas respecto a los estados coloniales difirió notablemente en aquellos territorios en donde hubo presencia de cristiandades locales y en aquellos donde su papel se redujo a la asistencia de las poblaciones europeas, como veremos en este trabajo.

Por otra parte, los derechos a través de los cuales, trataron de justificar la presencia en Marruecos de los religiosos fueron análogos al discurso elaborado desde Madrid para legitimar la hegemonía de España en el norte de África; el famoso testamento de Isabel la Católica, que impregnaba dichos derechos de un carácter histórico. La fundación de las misiones franciscanas llevada a cabo por los religiosos alcantarinos (rama reformada de la observancia franciscana propiamente española) en 1631, fueron los argumentos argüidos por

⁵³ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "El padre P. Lerchundi y el Reformismo en el Marruecos del siglo XIX". *Liceo Franciscano*. Madrid. 1985.

⁵⁴ Varios han sido los trabajos y artículos en los que Bernabé López García ha contemplado el papel de referencia en el estudio de la lengua árabe, en concreto del dialecto de Marruecos, que tuvo el prefecto apostólico. Destacamos algunos como "Lerchundi entre africanistas y arabistas" (pp. 75-99). En LOURIDO DÍAZ. Ramón, CALVO MORALES. Gaspar. *Marruecos y el padre Lerchundi*. Madrid. Mapfre editorial. 1996. También en su tesis doctoral, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español. 1840-1917*, recientemente publicada tiene un apartado dedicado a la figura del insigne franciscano.

⁵⁵ HERRERO MUÑOZ. Bárbara. "Novedades de la obra lingüística del padre Lerchundi". (pp. 539-554). En *Archivo Ibero-Americano*. Madrid. Nº223-224. Julio-diciembre de 1996.

España, respaldados por los decretos (*dahires*) emanados en su favor por las autoridades sultaníes.

Viendo a lo largo del trabajo el papel que para los gobiernos españoles debían, teóricamente, representar los religiosos franciscanos españoles en Marruecos, cabe preguntarse hasta qué punto puede considerarse la figura de los religiosos como un agente más de los proyectos coloniales de España en Marruecos.

Se debe tener en cuenta dos aspectos importantes a la hora de tratar esta cuestión. En primer lugar, la cuestión de los tiempos. Como se afirma en el título, la tesis abarca dos periodos diferenciados solapados a otra periodización sobre la política española en Marruecos: el paso de la política de penetración pacífica al proceso de constitución del protectorado. La primera etapa estuvo marcada por la figura de Lerchundi, situada en un Marruecos pre-colonial, un país que mantiene todavía su independencia, donde se pretendía que los religiosos se convirtieran uno de los elementos para la penetración de la influencia de España en el país. De igual manera, en este periodo los franciscanos comenzaron a constituirse en elementos legitimadores de la presencia de España en el país, pretendiendo convertirse España en la portavoz de los intereses católicos del país. Durante el segundo periodo, en donde se fueron perfilando las líneas para la constitución del protectorado y que coincidió con la prefectura y vicariato de Francisco María Cervera. Tras la instauración del doble protectorado, la actuación de los frailes se revela como un elemento de difícil análisis, ya que la identificación de los franciscanos como agentes coloniales a la manera de los interventores, maestros y médicos, es problemática, debido a la escasa interacción que mantuvieron los religiosos franciscanos con la población local. Es importante hacer hincapié en este aspecto. Mayoritariamente estuvieron enfocadas sus actividades hacia los europeos que habitaban en el país norteafricano, cuya importancia radicó en convertirse en un elemento de legitimación para la preeminencia política de España, especialmente en núcleos como Tánger. Su papel se fue volcando progresivamente hacia su conversión como agentes del encuadramiento ideológico de estas poblaciones europeas, particularmente españolas.

En segundo lugar hay que tener en cuenta el factor, ya mencionado, de la existencia de unos objetivos propios entre los medios misioneros que pudieron hacer confrontar los proyectos de la administración colonial con el de los religiosos franciscanos.

Por tanto **los objetivos que pretende esta investigación** son varios. En primer lugar, analizar hasta qué punto los religiosos se convirtieron en uno de los elementos que garantizasen a España el mantenimiento de su influencia en el país y la salvaguarda de una esfera de dominio, que teóricamente solo correspondía a España, el control de la religión cristiana. En segundo lugar, aspiramos a determinar en qué medida confluyeron los proyectos misionales en Marruecos con la política llevada a cabo por el gobierno español, tratando de mostrar qué condiciones fueron aquellas que ligaban, con mayor o menor intensidad, la obra de los religiosos con la potencia colonizadora y la reacción que dicha colaboración supuso entre ciertos sectores de la sociedad española y marroquí. Por último, nos interesa revelar a través de qué medios pretendieron los franciscanos llevar a cabo su función como misioneros y como elementos de vital importancia de la política exterior española en el país norteafricano.

Con el objetivo de mejorar la exposición de los resultados de esta investigación, tratando ir englobando de planteamientos generales para ir centrándonos en lo específico, se ha procedido a ir desarrollando la siguiente **estructura de trabajo**:

En **primer lugar** todo un espacio dedicado a la contextualización de varios aspectos que se han de tener en cuenta a la hora del estudio de las misiones franciscanas en Marruecos durante el periodo comprendido en el título del trabajo. No se puede comprender el papel de los religiosos sin tener en cuenta los acontecimientos y el desarrollo de la Iglesia católica y de las misiones a lo largo del siglo XIX, siglo de grandes convulsiones para el mundo católico y que condicionó la historia de las misiones y su inusitado esplendor. La política secularizadora que comenzó a imponerse en los países católicos de Europa, así como la revitalización del protestantismo a finales del siglo XVIII, que abrió una nueva etapa misionera en el mundo protestante hasta entonces no conocida, tuvo como efecto la transformación del mundo misional católico, especialmente en Francia, y posteriormente en Italia y Bélgica. Comenzaron a surgir entonces nuevas congregaciones religiosas enormemente dinámicas, a través de cuya acción trataron de llevar a cabo la reconquista del espacio espiritual dejado en la población tras los procesos derivados del ciclo revolucionario francés. Pronto, la actividad misional de estos sectores desbordó el ámbito meramente metropolitano. A pesar de los iniciales recelos que despertaron los religiosos, se produjo una confluencia de intereses entre los misioneros y los nuevos gobiernos nacidos de las revoluciones liberales de la primera mitad del siglo XIX. Es por tanto indispensable llevar a cabo una pequeña introducción y

análisis de lo que este despliegue misional supuso en diferentes ámbitos del mundo arabo-islámico, como el norteafricano, para comprender los nuevos desafíos a los que tuvieron que hacer frente los religiosos franciscanos en Marruecos, orden de añeja presencia en el territorio, pero menormente adaptada a las nuevas situaciones que surgen en el ámbito mediterráneo.

De la misma manera, a modo de contextualización se ha optado por la realización de una pequeña introducción sobre la historia de la Iglesia española. A pesar de la invulnerabilidad de las empresas misioneros de ultramar para la política exterior española, lo cierto es que, los sucesivos avatares sufridos por la Iglesia hispana a lo largo del siglo XIX y XX, condicionaron profundamente el desarrollo de las misiones franciscanas en Marruecos. Por tanto es imposible desligar la historia de las mismas del desarrollo histórico experimentado por la Iglesia, y especialmente por las congregaciones religiosas en España. La situación de las mismas, consolidadas a raíz de la Restauración borbónica de 1875, marcaron el inicio de un nuevo periodo en el que las misiones en Marruecos adquirieron una mayor dimensión en el seno de la población española asentada en Marruecos, en paralelo a los fenómenos de expansión congregacional que se suceden en la península.

La **segunda parte** del trabajo está consagrada a la historia de las misiones franciscanas en Marruecos. Ciertamente partimos del relato transmitido por la tradición franciscana, que hace remontar los orígenes de las misiones al siglo XIII, con los protomártires de la propia orden franciscana. Más allá de señalar la veracidad del relato transmitido por las fuentes franciscanas, labor de la que no pretende ocuparse este presente trabajo, se pretende mostrar hasta qué punto la congregación franciscana considera como la misión cristiana de Marruecos es de seráfico patrimonio. A pesar de la existencia de la titularidad episcopal de Marruecos durante el periodo medieval, lo cierto es que, realmente, la presencia de los religiosos queda garantizada plenamente a partir del siglo XVII, con la fundación de Juan de Pardo de 1631. Los trabajos de Ramón Lourido Díaz sobre la misión, así como la documentación de la época, avalan la presencia de los mismos en tierras de Marruecos en pro del auxilio de los numerosos cautivos cristianos presentes en Marruecos, de manera análoga a los que sucedía en las regencias norteafricanas de Argel, Túnez o Trípoli. Con ello, se prolonga este apartado hasta mediados del siglo XIX, en donde, a tenor de los sucesos políticos y de las legislaciones secularizadoras que se desarrollaron en la península, las misiones franciscanas quedaron reducidas a la mínima expresión.

La **tercera parte** podemos definirla como el núcleo principal de este trabajo. Sin bien el trabajo se ha centrado particularmente en las figuras del padre Lerchundi y del padre Cervera, lo cierto es que ha sido indispensable tratar el periodo inmediato a la prefectura del primero con el objetivo de observar cuáles y cómo fueron las condiciones en las que se produjo la denominada “restauración” de las misiones, tras su casi desaparición. La nueva dinámica política desplegada por el gobierno de Madrid hacia el país norteafricano, condicionó la situación de las misiones, tratando de asegurar su presencia como la garantía de la presencia española en el país. Las misiones surgidas a partir de la Guerra de África (1860), que consideramos el punto de arranque de este estudio, no conservaron el mismo perfil que las que las precedieron, así como tampoco mantuvieron la misma relación con el gobierno español. En este apartado analizamos las causas y motivos del porqué de este renacimiento, así como las tensas relaciones existentes entre misioneros y gobiernos. Estos últimos, fuertemente impregnados de los principios regalistas heredados del despotismo ilustrado, trataron de asegurar celosamente el sometimiento pleno de las misiones a los dictados gubernamentales, en una situación de vacío jurídico que hizo que, el ejercicio de dominio llevado a cabo sobre ellas, distase mucho de modelos de patronato ejercido hasta entonces por España en sus áreas de dominio colonial. Importante para el entendimiento de todo este proceso han sido los trabajos del padre Patrocinio García Barriuso, fraile franciscano (1909-1997), historiador y jurista⁵⁶.

La figura del padre José María Lerchundi ha sido tratada a lo largo de dos capítulos. Fueron ya numerosos y excelentes los trabajos dedicados a la labor de este religioso franciscano por el anteriormente citado Ramón Lourido Díaz. Debido a ello, el tratamiento de ciertos aspectos sobre la labor del religioso ha sido analizado más breve y superficialmente con el fin de no convertirse en una reiteración sobre aspectos ya trabajados por otros autores. Tratamos de profundizar en ámbitos hasta entonces tratados secundariamente como fue la oposición que constantemente presentó el religioso a la introducción de cualquier congregación religiosa que no fuese la orden franciscana, la oposición que entre sectores políticos generó su obra y labor, así como su postura respecto a temas tan escasamente comentados como fue la esclavitud en Marruecos. Sin embargo, en líneas generales, interesa, a través de estos capítulos, mostrar la obra de Lerchundi como la gran figura misionera, con unos proyectos políticos autónomos respecto a la política gubernamental española. Esta

⁵⁶ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español sobre la misión franciscana de Marruecos*. Madrid. CSIC....

afirmación no contradice en absoluto que el religioso, al igual que numerosos individuos de su mismo periodo, estuviese imbuido de un fuerte espíritu nacionalista y que no dudase en hacer lo posible en pro del beneficio de España en el país norteafricano. Se presenta en éste trabajo, cómo su obra, especialmente en los ámbitos de la educación y la sanidad, estaba en consonancia con una política gubernamental, produciéndose una convergencia de intereses misioneros y políticos, no dudando en oponerse, por otra parte, ante aquellos proyectos que entrasen en contradicción con sus objetivos misionales.

La figura del sucesor de Lerchundi, Francisco María Cervera ocupa, por otra parte, los tres más importantes capítulos de este estudio, insertados en la **cuarta parte**. La mayor profundización en la figura de Cervera respecto a su antecesor se basa en la hasta ahora inexistencia de trabajos acerca de su papel como superior de las misiones franciscanas, en un momento especialmente importante para la historia de Marruecos, en donde se conformó la situación de dominio colonial que España y Francia ejercieron sobre el país norteafricano. En conversaciones con Ramón Lourido en verano de 2008, él mismo me hizo hincapié en la notable diferencia existente entre ambos perfiles, calificando a Cervera como un misionero con un discurso más “convencional”, propio de la época, frente a la originalidad de Lerchundi. Opiniones aparte, lo cierto es que durante su prefectura y posterior vicariato los misioneros se convirtieron en la garantía de la influencia española en un momento en que la presencia francesa comenzó a ser cada vez más predominante. A pesar de encontrar continuidades respecto al periodo de su predecesor, factores externos condicionaron notablemente la situación de los religiosos. En el presente trabajo, se analizan los entresijos diplomáticos entre España-Santa Sede-Francia que se generaron en torno al mantenimiento o clausura del predominio franciscano-español en Marruecos, así como las posteriores negociaciones en torno la situación de los religiosos en Tánger, zona de constante fricción entre las autoridades galas y españolas. Sin embargo, el desarrollo de la prefectura-vicariato de Cervera no puede reducirse a un conjunto de negociaciones diplomáticas externas, sino que, igualmente, conviene prestar atención a las actividades llevadas a cabo por los religiosos, resorte de la influencia española entre las poblaciones europeas, así como a la evolución que experimenta la relación de los religiosos con las poblaciones marroquíes, caracterizándose por un progresivo abandono de la atención de los mismos en pro del “auxilio” a los cada vez más numerosos europeos y españoles que empiezan a asentarse en Marruecos. Durante su gobierno se terminó de consolidar el objetivo que centró gran parte de los esfuerzos de los religiosos; el encuadramiento ideológico de las poblaciones españolas presentes en el país. De

la misma manera, es preciso detenerse a analizar la oposición que, también durante su gobierno, provocaron las actividades de los religiosos, especialmente en Tánger, ciudad en la que, debido a su excepcionalidad jurídica, se constituyó en un centro de libertades. Por último, se ha llevado a cabo una primera aproximación comparativa de las actividades llevadas a cabo por los religiosos franciscanos franceses, establecidos a partir de 1909, y los religiosos españoles, tratando de ver hasta qué punto, las actividades de los religiosos españoles distaban, en muchos casos, de las llevadas a cabo por sus homólogos franceses, especialmente en lo que se refiere a la relación con la población indígena, actuando estos últimos como auténticos agentes coloniales, frente a la no tan clara posición de los franciscanos españoles.

Ante la presentación de objetivos expuesta anteriormente se hace necesario explicar las razones que han determinado acotar el **marco cronológico** 1877-1926. La primera fecha marca el inicio del gobierno de Lerchundi, auténtico fundador de las nuevas misiones franciscanas de Marruecos y máximo exponente de la actividad misional en Marruecos. Su papel y dimensión en diversos aspectos de la vida política social, política y cultural del país, reclaman abarcar, en este estudio, toda la línea cronológica de su prefectura. El gobierno del padre Cervera, de 1896 hasta 1926, marcó un antes y un después en la fisonomía de las misiones franciscano-españolas en Marruecos. Bajo el mismo, se consiguió la elevación de dicha prefectura a Vicariato, materializando así las aspiraciones de políticos y religiosos españoles. Sin embargo, ese año, se produjo la introducción de religiosos franceses en el país a raíz de los sucesos de Casablanca y la campaña francesa de la Chaouia. Se inició entonces la desintegración del monopolio franciscano en el país. La consolidación de la división diocesana de Marruecos no culminó hasta finales de la segunda década, dejando reducida la capacidad de los misioneros franciscanos a la zona de protectorado español, a excepción de los discutidos puntos misioneros distribuidos a lo largo de la costa atlántica marroquí y de la ciudad de Tánger. En este último núcleo se centraron todos los esfuerzos posibles con el fin de evitar la introducción de religiosos franceses que sirvieran de cuña para desarticular la organización franciscano-española allí constituida. Al final de su pontificado la situación en la que se encontraba el vicariato apostólico de Marruecos había cambiado diametralmente, siendo Cervera el primer y último jerarca de Marruecos en ostentar el título de vicario apostólico para todo el país. El vicariato del padre José Betanzos, sucesor de Cervera bajo el título de obispo de Gallípoli y vicario para la zona española y Tánger, continuaría las líneas de actuación que se consolidaron bajo su antecesor, especialmente en lo que se refiere al control ideológico de la numerosa población española asentada en el país, ya bajo las condiciones

heredadas de la época de Cervera y con las limitaciones espaciales comentadas. Los efectos de la proclamación de la II República española y de la posterior guerra civil condicionaron nuevamente el papel de los misioneros, intensificando la labor anteriormente citada, reduciéndose la importancia de su papel como garantes de la influencia y presencia de España frente a la preponderancia francesa en todo lo concerniente a Marruecos.

La elaboración de esta tesis doctoral ha sido posible gracias a la aplicación de una **metodología** en la que la consulta de diferentes archivos, así como bibliotecas y hemerotecas ha sido el aspecto central de la misma. Si bien, como habíamos informado con anterioridad, la búsqueda de la documentación misional se encuentra abundantemente en los archivos diocesanos, lo cierto es que, siguiendo los pasos de Tibawi, se ha procedido a la consulta de archivos donde no se ha llevado a cabo una indagación sobre las realidades misionales. En los archivos de cuatro países fue donde se llevaron a cabo las consultas necesarias: España, Marruecos, Francia e Italia. A la problemática que acompaña el trabajo de archivo, se ha de sumar la dificultad que supone la consulta de archivos privados, en donde la falta de un sistema que permita el acceso regulado a dichos fondos, limita el trabajo de investigación. Al margen de la documentación misional propiamente dicha, resulta especialmente interesante, por la escasa atención hasta entonces recibida, la documentación que sobre el ámbito misional se genera desde la administración colonial y desde los órganos diplomáticos. A través de ellas se puede conocer la dimensión que para los centros metropolitanos tenían las misiones religiosas y las actividades que en torno a ellas se generaban, especialmente las instituciones educativas y sanitarias.

Haciendo una clasificación por áreas geográficas, en España las consultas se han centrado especialmente en:

-**AGA**. Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares, Madrid). Ha sido el centro en el que comencé mis investigaciones al respecto. Varias secciones han sido consultadas, en muchos casos siguiendo los criterios de clasificación en torno a la cuestión religiosa en el protectorado y los años previos. La consulta se centró inicialmente en aquellas signaturas, dentro de la sección de África, y Asuntos Exteriores en donde se especificaba el tratamiento de cuestiones religiosas católicas en el país norteafricano. Sin embargo, según fue avanzando la investigación se fueron ampliando las signaturas consultadas, desde la educación en Marruecos hasta los informes en torno a la situación de la esclavitud. Consta

afirmar que, en muchas ocasiones la catalogación de la información, dista de seguir unos criterios exhaustivos, lo que dificulta y ralentiza las labores de investigación.

-**AMAE**. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores. (Palacio de Santa Cruz, Madrid). Inicialmente ayudó a complementar ciertas informaciones existentes en el AGA, así como a la consulta de la documentación de la Obra Pía, institución de origen religioso incorporada al organigrama estatal y bajo el control del ministerio de Asuntos Exteriores, antiguo ministerio de Estado, a través del cual se procedió al suministro de recursos pecuniarios a las misiones franciscanas de España en Tierra Santa y Marruecos. Igualmente fue consultada la documentación de la sección de la Santa Sede, donde hallamos información relativa a las negociaciones de España para la gestión de la situación de los religiosos franciscanos.

Otras consultas se llevaron a cabo en los archivos del Palacio Real de Madrid, el Archivo Histórico Nacional y el Archivo del Colegio de Misioneros de Santiago (este último en proceso de catalogación, por lo que me fue imposible la realización de una investigación en toda regla). En los dos primeros, la información hallada no se caracteriza especialmente por su relevancia, en relación con la investigación desarrollada.

Otra parte importante y regular, fue la consulta de los catálogos bibliográficos de diferentes centros, especialmente la Biblioteca Nacional (para la consulta de su hemeroteca, donde se hallan casi completas las colecciones *Mauritania*, revista mensual de los misioneros franciscanos de Marruecos), la biblioteca Tomas Navarro Tomas (CSIC), así como la biblioteca Islámica Félix María Pareja (AECID), todas ellas ubicadas en Madrid. En estas dos últimas ha sido posible la consulta de varias obras antiguas de los misioneros de principios de siglo. De la misma manera ha sido importante la consulta de trabajos vinculados a la cuestión misional en el norte de África y en el Oriente Medio. Especialmente productivas fueron las consultas realizadas en la biblioteca del antiguo colegio de misioneros de Santiago, donde encontramos abundante material publicado por los misioneros franciscanos de Marruecos y a donde fue llevada la biblioteca personal del padre Ramón Lourido Díaz. En este mismo centro se encuentra completa la revista *Archivo Iberoamericano*, en el que se pueden consultar numerosos artículos referentes a las misiones de Marruecos.

Marruecos se convirtió en el segundo centro consultado, especialmente:

-ADT. Archivo Diocesano de Tánger. Antiguamente denominado como Archivo de la Misión de Tánger. En dicho archivo se recoge toda la información generada por los misioneros en las diferentes parroquias del país, remitiendo las informaciones hacia Tánger, capital de la diócesis de Marruecos, posteriormente de la diócesis de Tánger, que sigue delimitada por las fronteras constituidas durante el gobierno del padre Cervera. La ausencia de un sistema de consulta pública del archivo se vio contrarrestada gracias a la buena disposición desplegada por el padre José Seijas y el actual arzobispo de Tánger, Monseñor Santiago Agrelo. No obstante, las labores de consulta de la documentación se ven naturalmente limitadas, debido a la ausencia de una catalogación oficial, encontrándonos con la existencia de tres sistemas de catalogación que se superponen los unos a los otros, todos ellos incompletos. La primera catalogación fue la realizada por el religioso franciscano Juan Rosende en el año de 1901. Se redactarían nuevos índices en 1922 y 1924, ambos realizados por el padre José López. El padre Alfonso Rodríguez, a mediados de los años sesenta, también procedió a la realización de uno de los inventarios más completos, clasificando la documentación por carpetas, a su vez dividida en secciones temáticas. En 1994, el archivero diocesano Pedro Rubio Merino alteró la catalogación llevada a cabo por el padre Alfonso Rodríguez, clasificando cada carpeta como legajo y cada sección por ramo. Un último intento llevado a cabo recientemente, fue el llevado a cabo por José Antonio Sainz Varela en el año 2000, reorganizando en secciones y subsecciones, ordenándose según criterios cronológicos en la medida de lo posible⁵⁷. Debido a todo este entramado de signaturas, a la hora de dar a conocer la signatura del documento, se procedió a tratar de mostrar el mayor número de clasificadores para que sea lo más fácil posible su localización a futuros investigadores. En el archivo diocesano han tenido una especial importancia los expedientes personales, así como las cajas relativas a las informaciones de las distintas casas-misión repartidas por el territorio de Marruecos. Especial atención merecen igualmente aquellas cajas relacionadas con la correspondencia mantenida entre las prefecturas y vicariato con las autoridades ministeriales competentes.

-ADR. Archivo Diocesano de Rabat. Para el periodo estudiado no hallamos un gran número de documentos relativos a la entrada de los religiosos. Sin embargo se encuentra, por

⁵⁷ Para profundizar, consultar el artículo de SAINZ VALERA. José Antonio. "Inventario del archivo Diocesano de Tánger y de fondo documental de la antigua misión franciscana en Marruecos" (pp. 163-288). En *Cuadernos del Archivo Central de Ceuta*. Nº16. Año 2007.

otra parte, más información relativa a sus actividades en los años veinte y treinta, destacando la documentación relativa a las actividades del padre Charles André de Poissonnier.

Igualmente en Marruecos se llevaron a cabo consultas de las bibliotecas de los archivos de ambas diócesis, en donde encontramos un gran número de obras relativas al mundo misional en el norte de África y en Oriente Medio. Especial importancia tuvo la consulta de la revista *Le Maroc Catholic* donde se encuentra el compendio del pensamiento misional de los franciscanos franceses en Marruecos. De la misma manera, se llevó a cabo la del fondo bibliográfico de la Source en el distrito de Hassan, en Rabat, así como de la biblioteca Juan Goytisolo de la ciudad de Tánger, donde se encuentra un interesante fondo documental sobre el protectorado español de Marruecos.

En Italia la investigación se centró fundamentalmente en la consulta de dos archivos, el Archivo Secreto Vaticano (**ASV**) y el Archivo Histórico de la Congregación de Propaganda Fide (**AHCPE**), accediendo en el primero de ellos a las comunicaciones habidas en torno a la cuestión de los franciscanos de Marruecos con la Nunciatura de Madrid y con la embajada de España cerca de la Santa Sede. En el segundo el fondo, fue consultado la sección titulada como “Berbería” que engloba todas las misiones religiosas del norte de África, desde Libia hasta Marruecos. Se trata de las comunicaciones que prefectos y vicarios apostólicos hacen directamente a Roma sobre circunstancias concretas.

Por último, en Francia se realizó la consulta de dos importantes archivos a través de los cuales es posible conocer de primera mano las negociaciones que se establecieron para determinar la renuncia por parte de España a los derechos religiosos en la zona correspondiente al Marruecos francés, así como todas las negociaciones llevadas a cabo ante Roma y Madrid para la constitución de lo que finalmente sería el vicariato apostólico de Rabat.

-**AMAE**. Archive du Ministère des Affaires Étrangères. (La Courneuve). Se trata de un archivo dividido en dos partes, La Courneuve (París) y Nantes. En lo que se refiere a los asuntos marroquíes, todo lo referente a las misiones franciscanas francés allí establecidas hasta 1917, se encuentra en el municipio francés cercano a París, siendo numerosa la documentación enviada por la Residencia General el consulado de Tánger al Quai d’Orsay al respecto. De la misma manera se encuentra numerosa documentación acerca la imagen que, ante los diplomáticos franceses en Tánger, tuvieron los religiosos españoles. Finaliza la

documentación con los requerimientos que se le hacen al vicario apostólico de Marruecos para que procure la designación de un delegado coadjutor para la zona francesa, prohibiendo, hasta el nombramiento de dicha figura, la entrada del prelado para la realización de sus visitas pastorales.

-**AMAE.** Archive du Ministère des Affaires Étrangères. (Nantes). Se trata de la segunda sección de este enorme archivo que se encuentra en la capital del Loira. En él se retomó la información que sobre la cuestión de los franciscanos en Marruecos se había consultado anteriormente, en la sección sobre el protectorado marroquí. En la misma se halló toda la información relacionada con la gestión para la constitución de un vicariato independiente, así como la para erección de una parroquia francesa en Tánger. Las relaciones son tantos los informes enviados por la embajada de Francia en Madrid, como en Roma, de la Residencia General de Marruecos y del ministro plenipotenciario de Francia en Tánger.

En la capital francesa se procuró por otra parte la realización de consultas bibliográficas en la Biblioteque Nationale, especialmente sobre temática misional, muy escasa en el repertorio bibliográfico español, y con poca presencia en los fondos bibliográficos españoles.

PRIMERA PARTE. LA IGLESIA Y SUS CONTEXTOS.

CAPÍTULO I. UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN.

EL SIGLO XIX. ACELERACIÓN DE UN PROCESO GLOBALIZADOR.

Tradicionalmente se ha interpretado el siglo XIX como un siglo transformaciones. La irrupción del liberalismo arrastró toda una serie de cambios, que si bien se encontraban larvados en el seno de las sociedades de Europa occidental, no fue hasta el ciclo revolucionario francés cuando cobrasen el impulso necesario para su eclosión. No se puede minusvalorar la importancia que dicho ciclo tuvo en el desarrollo político de Europa. No obstante, los frutos de la primera y especialmente de la segunda revolución industrial (tras el proceso revolucionario) dio lugar a otra revolución no menos importante, la revolución de la comunicaciones, que contribuyó en la aceleración del proceso globalizador, facilitando la metodología de dominación sobre otros territorios, dinamizándose la capacidad de movilización militar, demográfica y de inversión económica de los estados europeos occidentales⁵⁸.

El predominio de Europa sobre el resto de continentes era difícilmente perceptible en la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo, si comparamos la situación de otros estados asiáticos, cuyo grado de desarrollo no era, en absoluto, desfasado respecto a muchos países del espacio europeo occidental⁵⁹. C. A. Bayly, ve en la inestabilidad política que caracterizó a los imperios asiáticos⁶⁰ durante éste siglo, la explicación a lo que se consideró el atraso de

⁵⁸ FREMEAUX. Jacques. *Les empires coloniaux. Une histoire-monde*. Paris. CNRS Éditions. 2012. pp. 15-56

⁵⁹ FIELDHOUSE. David. *Economía e Imperio. La expansión de Europa 1830-1914*. Madrid. Siglo XXI editores. 1990. pág. 91.

⁶⁰ Se ha de tener en cuenta que a mediados del siglo XVIII se produjo el resquebrajamiento del poder mogol en la India a la muerte del emperador Aurangzeb, apareciendo el imperio de los Marathas en el sur. La cada vez más agresiva política de la Compañía de las Indias sobre el golfo de Bengala, contribuyó al derrumbe de las grandes estructuras políticas de la zona, fomentando la inestabilidad. El fin de la dinastía safévida en Irán dio lugar a un periodo de fuerte inestabilidad, multiplicándose los conflictos bélicos, sobre todo a raíz de la política expansionista de Nadir Sha. El imperio otomano había perdido su oportunidad de regeneración con el

éstos estados. La inestabilidad política vivida arruinó las economías locales, haciendo disminuir el nivel de demanda. Ello contribuyó a la desestructuración de las economías proto-industriales, arruinando así lo que podía haber sido su propia revolución industrial⁶¹. El largo periodo de paz disfrutado por Europa tras el episodio napoleónico facilitó el desarrollo de estas industrias en muchas zonas de Europa occidental. Europa disfrutó de una notable paz política entre estados a lo largo del siglo XIX, destacando tan solo dos episodios bélicos remarcables; la Guerra de Crimea y el conflicto franco-prusiano.

La expansión europea se había iniciado en el siglo XV con las exploraciones portuguesas y la posterior construcción de imperios ultramarinos como el de la monarquía hispánica o portuguesa. Los imperios constituidos en los siglos centrales de la Edad Moderna se caracterizaron, a diferencia de los grandes imperios coloniales del mundo contemporáneo, en que su expansión estuvo limitada, mayoritariamente, a los espacios costeros, sin penetrar profundamente en el interior de los territorios⁶², en donde, como máximo, no existió más que un dominio teórico⁶³. El nuevo colonialismo del siglo XIX se caracterizó por una traslación territorial, abandonando el mundo americano, inclinándose la balanza por los nuevos territorios asiáticos y africanos⁶⁴, hasta entonces poco penetrados. Otra característica fue que, en mayor o menor medida, en los antiguos imperios ibéricos, se había procedido a un traspaso de las sociedades europeas originarias a los nuevos territorios, generando nuevas sociedades mixtas. A partir del siglo XIX, como afirma David Fieldhouse⁶⁵, aparece un nuevo modelo colonizador en el que no se pretendía la simple exportación del modelo social metropolitano

fin de la familia visiral de los Köprülü, teniendo que hacer frente en el siglo XVIII a los embates externos, pero también a los conflictos generados por los grandes señores territoriales que impedían, con sus políticas autonomistas, cualquier intento de articulación económica sobre el territorio.

⁶¹ BAYLY. C. A. *El nacimiento del mundo moderno. 1780-1914*. Madrid. Siglo XXI editores. 2010. pp. 41-44.

⁶² SINGARAVÉLOU. Pierre. (Coord.) *Les empires coloniaux. XIX-XX siècle*. Paris. Points editorial. 2013.

⁶³ A pesar de la compleja administración creada por los españoles en sus territorios americanos, lo cierto es que extensas áreas del interior del continente apenas fueron sometidas a la imposiciones de la administración más allá de los principales núcleos de explotación minera o comercial del interior del continente, como las famosas minas del Potosí. No fue hasta la llegada del estado liberal decimonónico cuando éstas zonas fuesen plenamente sometidas a las ordenanzas administrativas de los nuevos estados independientes.

⁶⁴ SURUN. Isabelle. "Appropriations territoriales et résistances autochtones. Entre guerre de conquête, alliance et négociation ». (pp. 37-76). En SINGARAVÉLOU. Pierre. *Les empires coloniaux...* pág. 38.

⁶⁵ FIELDHOUSE. David. *Economía e Imperio...* pp. 7-10.

(imponiéndose los usos y creencias de los estados europeos colonizadores), sino un aprovechamiento de las condiciones que pudiese ofrecer dicha posesión. En este sentido, esta disposición debe entenderse desde una concepción más amplia que la que nos ofrece las explicaciones económicas, a la hora de comprender el fenómeno del denominado “Imperialismo”. Así se puede hablar de un aprovechamiento político, estratégico e ideológico (del discurso)⁶⁶. De hecho, las principales inversiones industriales y financieras de éstos imperios, no se llevaron a cabo en territorios coloniales, si no que, dichas inversiones tenían lugar, mayoritariamente, en estados con una menor capacidad económica para la constitución de sus propias estructuras financieras e industriales, siendo el más claro ejemplo de éste fenómeno, el imperialismo francés⁶⁷. Francia vio en la constitución de colonias una vía de escape a las propias tensiones de la metrópoli, especialmente tras el desastre de Sedán de 1870, constituyendo el principal recurso, a través del cual, seguir manteniendo su posición a nivel internacional. Ideas relativas a la regeneración racial y a la necesidad de mantener un papel en el concierto internacional impulsaron a la III República francesa a una agresiva política expansionista⁶⁸. En el siglo XIX, en función de las variables demográficas, políticas, y por supuesto económicas, esta nueva oleada colonizadora va a caracterizarse por la diversidad de medios e instrumentos político-jurídicos a través de los cuáles procedería a implantar su dominio en los distintos territorios. Surgieron así nuevos encuadramientos políticos a la hora de definir las dependencias coloniales que transformaron igualmente los recursos político-administrativos de las potencias coloniales, con la aparición de nuevos

⁶⁶ Al margen de las explicaciones de tipo más económico (comercial y financiero) fuertemente defendida autores marxistas, nos encontramos con otro tipo de argumentaciones que tratan de dar explicación a los fenómenos que se sucedieron a lo largo del siglo XIX y que dieron lugar esta “segunda expansión europea”. Así se dan explicaciones más vinculadas al mundo de la estrategia geopolítica, así como al de las ideologías (el mantenimiento del prestigio internacional, recurso para el mantenimiento de su posición como potencia internacional). Una última explicación de la que habla Fielhouse en su obra es la referida a las explicaciones periféricas, es decir, la búsqueda de explicación a la anexión de territorios por las potencias en función de las circunstancias políticas y económicas que se dieron en los territorios en contacto entre los europeos (comerciantes o misioneros) y los diferentes estados. Esta explicación rompería con la tradicional búsqueda de explicaciones en el marco europeo.

⁶⁷ Para profundizar sobre la relación entre economía y expansión colonial en el Imperio colonial francés consultar la obra de MARSEILLE. Jacques. *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*. Paris. Albin Michel, 1984.

⁶⁸ LE COUR GRANDMAISON. Olivier. *La République impériale. Politique et racisme d'État*. Paris. Fayard. 2009. pp. 37-51.

departamentos y secretarías especializadas en la administración de los diferentes dominios, colonias, protectorados, mandatos etc.⁶⁹.

Las transformaciones que tienen lugar en el mundo a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, marcaron profundamente a las diferentes sociedades. C.A. Bayly habla de la existencia de una revolución a escala mundial⁷⁰, alejándonos de las visiones más eurocentristas en las que el cambio solo afectaba a las sociedades europeas. Observa cómo, estas transformaciones que se dan en diferentes sociedades de los distintos continentes, responden a los cambios globales que se estaban generando en las redes de poder a escala mundial⁷¹. Las transformaciones sociales de las diferentes sociedades a escala global se agudizaron y aceleraron a raíz de la conquista y ocupación por parte de las potencias occidentales. A ello se fue sumando la llegada de contingentes de poblaciones europeas que generó la constitución de “sociedades plurales”. Con este término se hace referencia a la existencia de una todo un conglomerado de comunidades definidas en función de criterios bien raciales, o bien religiosos (esto último, lo más común en los países arabo-islámicos), que existían dentro de una sociedad, conviviendo, sin mezclarse, limitando, cada grupo, su acción a los márgenes que marcaban su propia cultura⁷². A esta incipiente diversidad había que sumar la llegada de comunidades trasladadas a colonias pertenecientes a otros territorios no europeos. Estas poblaciones ayudaron a amortiguar la fuerte dicotomía existente entre las poblaciones colonizadas y las colonizadoras, sea el caso de las poblaciones chinas en Indochina, de las comunidades indias en la costa oriental africana, o de las comunidades siro-libanesas en el África Occidental francesa. El dinamismo económico que dichas comunidades desplegaron hizo que, en determinados territorios, llegasen a convertirse en agentes indispensables de las economías locales, hablándose de la constitución de un todo un sistema sub-imperialista⁷³. Todas estas comunidades se articularon en los nuevos territorios dentro de las propias lógicas culturales, imponiéndose un segregacionismo de tipo racial que

⁶⁹ FRÉMEUX. Jacques. *Les empires coloniaux. Une histoire-monde...* pp. 97-118.

⁷⁰ BAYLY. C.A. *El nacimiento del mundo moderno...* pp. 125-179.

⁷¹ La revolución industrial y de los transportes afectará profundamente a los tiempos, acelerando los procesos de transformación, alterando a su vez “el encuentro” entre las distintas sociedades, generando a su vez nuevas jerarquías de poder entre las mismas. FIELDHOUSE. David. *Economía e Imperio...* pág. 92.

⁷² FRÉMEUX. Jacques. *Les empires coloniaux...* pág. 274.

⁷³ SURUN. Isabelle. *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires. 1850-1960...* pp. 234-235.

complejizaba el esquema diferenciador entre los europeos blancos y aquellos que no eran considerados como tales.

Teorías raciales, elaboradas a lo largo del siglo XIX por diversos intelectuales, como el famoso Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) en su famosa obra *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), planteaban ideas acerca de la degeneración de las razas humanas como producto del mestizaje entre las mismas. Estas ideas fueron impulsadas por los descubrimientos darwinistas, desarrollándose en el ámbito social, y pretendiendo dar una base científica a la idea de la existencia de razas superiores e inferiores, hablándose de una jerarquización racial a escala global. De esta manera, fue elaborándose un discurso a tenor de la cuestión cultural-civilizadora⁷⁴, surgiendo una conciencia universalista en las potencias europeas occidentales en torno a la necesidad de exportar su modelo civilizatorio, considerado el culmen del desarrollo. Cada potencia imperial atribuyó los “criterios de civilización” a los logros propios de determinados hechos particulares, como en el caso francés, entendiéndose su *misión civilisatrice* como la necesidad de exportación de los logros de la Revolución francesa⁷⁵. Se constituye todo un discurso en torno al deber moral de Occidente de hacer llegar a otros pueblos, los beneficios de la sociedad occidental, llegando a ser calificada dicha función como la “carga del hombre blanco”⁷⁶, en referencia al famoso poema del Rudyard Kipling (1865-1936). El desarrollo de este pensamiento nunca pretendió la obtención a una equiparación de los pueblos conquistados con los habitantes de las metrópolis. No obstante, encontramos diferencias al respecto. Mientras que países como Gran Bretaña y Holanda, y en última instancia Alemania, siempre mantuvieron el supuesto de la necesidad de llevar a cabo una segregación entre los efectivos metropolitanos y los pueblos dominados, en las colonias francesas hubo cierta tendencia a la interacción entre ambos grupos en los espacios urbanos,

⁷⁴ Es importante aquí señalar la diferencia existente entre el mundo germánico y el mundo franco-latino sobre la cuestión de la terminología cultura/civilización. Civilización desde la semiótica francesa se definiría como un término análogo al de cultura en donde se incluiría, de manera global, diversos aspectos culturales que irían desde las manifestaciones artísticas de una cultura, hasta las formas de sociabilización y comportamiento. Por otra parte, dentro de la concepción germánica, el término que englobaría dicho concepto sería “cultura” mientras que “civilización” se limitaría aquellos aspectos del comportamiento humano que conllevaran un refinamiento de las costumbres. Para profundizar sobre esta cuestión consultar en la obra de ELIAS. Norbert. “Primera Parte. En la sociogénesis de los conceptos de civilización y cultura”. (pp. 57-98). *El proceso de la civilización*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1988.

⁷⁵ SURUN. Isabelle. *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires. 1850-1960...* pp. 95-96.

⁷⁶ FREDJ. Claire. DE SUREMAIN. Marie-Albane. « Un fardeau: libérer et civiliser des sociétés dégradées ». (pp. 260-263). En SINGARAVÉLOU. Pierre. (Coord.). *Les empires coloniaux. XIX-XX siècle...*

al igual que en las colonias de otros países latinos como Portugal, España o Italia⁷⁷. Si en principio el modelo francés, así como los modelos portugueses, españoles e italianos, fueron, en la primera mitad del siglo XIX, influidos aún por las ideas de la Ilustración, favorables a la incorporación de los efectivos indígenas a la metrópoli, el desarrollo de las doctrinas raciales y de sanitización interracial a partir de la segunda mitad del siglo XIX, entendida ésta como una especie de profilaxis ante la posibilidad de cualquier tipo de mestizaje, dio paso a doctrinas políticas en las que se descartó el modelo asimilacionista, inclinándose hacia otros en donde se pretendía mantener a las comunidades indígenas en un estatus diferenciado normativizado⁷⁸. Aparecieron entonces los famosos “códigos indígenas” de 1881 en la Argelia departamental francesa, con los que se consolidaba la excepcionalidad jurídica de las poblaciones musulmanes del país. En territorios cuyas características internas, demográficas, políticas se habían mantenido escasamente alteradas ante la presión occidental, lo cierto es que las potencias coloniales procedieron a la aplicación de modelos de control en colaboración con los poderes locales. Si bien nunca fueron incorporados como parte de los cuadros metropolitanos, sí recibieron los beneficios de los progresos europeos, como en el ámbito educativo, propiciando ciertas consideraciones sobre éstos grupos, cuya función fue indispensable para la gestión metropolitana del territorio, reforzando con ello el papel que hasta entonces habían venido ejerciendo dichas élites. Ciertos autores han querido ver en pretensión renovadora de la dimensión política, y sagrada de los cuadros dirigentes de los países protegidos, la nostalgia por ciertos aspectos de los sistemas de antiguo régimen de ciertos círculos de la administración colonial⁷⁹. Claro ejemplo de dicho sistema lo

⁷⁷ FRÉMEUX. Jacques. *Les empires coloniaux. Une histoire-monde...* pág. 282.

⁷⁸ Es indispensable tener en cuenta los efectos psicológicos que en Francia había tenido la derrota francesa en Sedán frente al Imperio Alemán, concibiéndose como un símbolo de la preponderancia racial germana, frente a una progresiva decadencia de los países latinos, todos ellos sumergidos en crisis institucionales desde principios del siglo XIX. La cuestión del mantenimiento de la pureza de la “raza gala” se convirtió en una obsesión de los políticos franceses, viendo en la expansión colonial la vía para la regeneración racial de Francia, descartándose a partir de entonces cualquier concepto asimilador de los habitantes de los territorios ultramarinos. Para profundizar sobre la cuestión consultar la obra de LE COUR GRANDMAISON. Olivier. *La République impériale. Politique et racisme d’État*. Paris. Fayard. 2009.

⁷⁹ ENDERS. Armelle. « Castes, races, clases ». pp. 77-124. En SINGARAVÉLOU. Pierre. *Les empires coloniaux. XIX-XX siècle...* pp. 118-120.

encontraremos en la creación del protectorado francés, en donde su primer Residente General, el mariscal Lyautey, revitalizó el papel sagrado de la monarquía alawi de Marruecos⁸⁰.

Como se ha dicho, la diversidad de las circunstancias en las que se desarrolló la ocupación y dominio de los diferentes territorios generaron una pluralidad de situaciones, legislaciones, y consideraciones hacia los territorios en cuestión. El universalismo de la misión civilizadora de las potencias en los respectivos países ocupados fueron puntos en común a todos los estados coloniales de los siglos XIX y XX. Hay que remarcar que, gran parte de todo el discurso universalista se encontraba impregnado de ciertas connotaciones religiosas. El cristianismo constituyó uno de los pilares de la conciencia de superioridad civilizatoria, construyéndose de esta manera, la imagen de un “cristianismo liberador”⁸¹ de la supuesta barbarie en la que se hallaban sumidos pueblos que, o bien no habían conocido el cristianismo, o que, habiendo formado dicha religión parte de su historia, había sido borrada o reducida su influencia y efectivos a la mínima expresión. Fue en el siglo XIX y XX cuando las transformaciones sufridas en el seno de cristianismo contribuyeron al impulso de las grandes empresas misioneras, protestantes primero y posteriormente católicas. Lo cierto es, sin embargo, que los cambios no solo se produjeron en el mundo cristiano occidental. Otras grandes tradiciones religiosas como la islámica⁸², la budista o la hindú sufrieron también profundas transformaciones, en ocasiones relacionadas con el desafío que supuso la propaganda cristiana en estos territorios. En su conjunto, los cambios estuvieron vinculados a todo un proyecto de depuración, así como a los deseos de sistematización de los cánones teológicos de los grandes textos sagrados. En todas las grandes confesiones, no solo en el mundo cristiano-católico, se produjeron los procesos de uniformación doctrinal que contribuyó a su fortalecimiento confesional para hacer frente a los desafíos que comportaba la modernidad⁸³.

⁸⁰ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome II*. Paris. L'Harmattan. 1996. pp. 121-154.

⁸¹ FREDJ. Claire. DE SUREMAIN. Marie-Albane. « Une mission aux multiples justifications » pp. 263-269. En SINGARAVÉLOU. Pierre. (Coord.). *Les empires coloniaux. XIX-XX siècles...* pág. 264.

⁸² Es importante tener en cuenta que movimientos como el Wahabi que sacudió a las sociedades islámicas de la Península Arábiga, otros llevados a cabo en diversas islas del archipiélago indonesio, así como los producidos en Nigeria, con el movimiento religioso iniciado por Usman dan Fodio, no se puede decir que, respondiesen a las presiones de las potencias occidentales ni a actividades de los religiosos cristianos, en parte por su precocidad respecto al gran despliegue colonizador europeo.

⁸³ BAYLY. C.A. *El nacimiento del mundo moderno...* pp. 391-400.

IGLESIA Y MUNDO MISIONAL EN EL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX. RUPTURAS Y CONTINUIDADES.

La Iglesia y su contexto.

Los cambios sufridos en Europa a principios del siglo XIX, afectaron profundamente al marco religioso, y por tanto misional. A raíz de los fenómenos acontecidos tras la Revolución Francesa, y la expansión de los principios de la misma en el periodo napoleónico, la idea de la secularización de los estados tiende, en consonancia con los postulados liberales, a consolidarse en los estados de Europa Occidental. Éste fenómeno (lento pero progresivo) se convirtió en fuente de fuertes rupturas, llegándose, en sociedades en las que los poderes religiosos presentaban cierto margen de autonomía respecto al poder central, a producir virulentos conflictos entre diversos sectores de la población. Éste es el caso de lo sucedido en países de fuerte raigambre católica, como pudo ser Francia, España, Portugal o Italia. Los nuevos principios del estado liberal dejaban poco margen para la autonomía de los distintos poderes, entre ellos el poder religioso. El estado liberal recogía así los principios más extremos del regalismo regio imperante en el siglo XVIII⁸⁴, a la vez que propugnaba por criterios favorable a la libre conciencia, siendo esta la gran contradicción de los estados liberales católicos del siglo XIX y XX.

La identificación del estamento eclesiástico con el orden anterior, frente al modelo de estado liberal, aumentó notoriamente el grado de virulencia en situaciones donde, la implantación de éste último, estaba en proceso de consolidación. En casos como el español o el portugués (aunque también se podría añadir el caso francés), la implantación de un régimen liberal, supuso una cruel y sangrienta guerra civil, favoreciendo ésta la conformación de una imagen de los religiosos como las quintas columnas de los sectores más reaccionarios participantes en el conflicto. Si bien el anticlericalismo desplegado no era nuevo, pues ya desde la Edad Moderna se había elaborado una imagen poco positiva del clero, especialmente

⁸⁴ YETANO LAGUNO, Ana. *Las Iglesias cristianas en la Europa de los siglos XIX y XX*. Vol. I. Madrid. Editorial Síntesis. 1993. pp. 86-87.

del regular⁸⁵, los tintes de violencia⁸⁶ alcanzados entonces no tuvieron paragón con ninguno episodio anterior de la historia de España.

Este proceso de inicial secularización afectó más profundamente a los estados católicos de Europa que a los protestantes. La diferencia entre las distintas situaciones era clara. Mientras que, ante la aparición de los principios del liberalismo, y su aplicación en los estados europeos, produjo el colapso y estancamiento de la Iglesia católica, la diferentes denominaciones protestantes llevaron a cabo todo un proceso de renovación interna que tenía sus orígenes en las décadas finales del siglo XVIII. De este movimiento de renovación en el mundo protestante surgió un impulso misionero sin antecedentes en la historia religiosa del protestantismo, y que, a través del cual, se pretendía la recuperación de cierto margen de autonomía respecto a la omnipresencia del estado en la vida de las principales denominaciones protestantes⁸⁷. Las diferentes iglesias protestantes intentaron dar respuestas diferentes a los avances de las ideas racionalistas que se sistematizaron en el siglo XVIII, bien a través del pietismo o a través del racionalismo religioso. A través del primero se buscaba un redescubrimiento de la mística luterana, que conllevó una fuerte recuperación de la religiosidad entendida desde una perspectiva personal, como vivencia interna de la Gracia. En este aspecto, destacaron figuras como Nicolás Zinzendorf y su Iglesia de los Hermanos Moravos. La vía racionalista hundía sus raíces en la propia tradición protestante, pretendiendo hacer viable una conciliación entre la fe y la razón. En el siglo XVIII, una vez pasadas las disputas dogmáticas que caracterizaron el siglo XVII (siglo de las llamadas “Guerras de religión”), apareció una nueva teología anti-dogmática y claramente racionalista, llegando en

⁸⁵ El anticlericalismo no es un fenómeno único de los países católicos, a pesar de ser verdaderamente mucho más intenso, ni está vinculado directamente a la consolidación del Estado liberal. Es cierto que este proceso de construcción de una nueva forma de estado contribuyó a la acentuación del anticlericalismo cargándolo de tintes dramáticos en el que se recurrió al asesinato de frailes. No obstante, desde tiempos medievales existió cierto anticlericalismo que en periodos como el siglo de Oro cobró gran impulso. Sobre la historia del anticlericalismo en España consultar la obra de Julio Caro Baroja. *Historia del anticlericalismo español*. Madrid. Editorial Caro Raggio. 2008.

⁸⁶ Niveles de violencia contra el estamento clerical como el alcanzado en Madrid en el año 1834, el llamado “día infame”, son difícilmente comparables a otros movimientos de carácter anticlerical de periodos anteriores en España.

⁸⁷ Hay que destacar el movimiento Oxford de la Iglesia anglicana que le llevó a un, cada vez más cercano, posicionamiento hacia las posturas romanistas de algunos de sus miembros, en su intento de constituir una iglesia menos mediatizada por el Estado, hasta el punto de que, el miembro más de destacado, terminó por pasarse a las filas romanas, adquiriendo el rango de cardenal, John Henry Newman. YETANO LAGUNA, Ana. *Las Iglesias Cristianas en la Europa del siglo XIX y XX....* pp. 57-60.

ciertos casos a rozar el deísmo. El desarrollo de estos planteamientos y la combinación de ambas tendencias hicieron que las diferentes adscripciones protestantes se encontrasen en una situación de ventaja respecto a la Iglesia Católica ante el desafío que supuso la aparición del nuevo estado liberal y las implicaciones ideológicas que planteaba⁸⁸.

Desde el siglo XVIII, las transformaciones señaladas en el seno del protestantismo impulsaron las iniciativas misionales, haciéndose hincapié en el “optimismo de la gracia” frente a la tradicional visión calvinista de la predestinación⁸⁹. Este nuevo modelo estuvo encabezado por los llamados Hermanos Moravos. La Iglesia Anglicana, quien hasta entonces no había mostrado especial interés por la difusión del Evangelio, más allá del envío de pastores a aquellos territorios poblados por colonos británicos, procedió ya en el año 1698 a la fundación de la *Society for Promoting Christian Knowledge*, y en el año 1701 a la de la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreing Parts*. Casi un siglo después se fundó la *London Missionay Society* (1795) seguida de la *Church Missionary Society* (1799). Posteriormente, se fueron incorporando sociedades americanas como la *American Baptist Board of Foreing Mission*⁹⁰ (1810). La Iglesia reformada francesa, fundó su propia Sociedad evangélica en el año 1822.

La Iglesia católica, por su parte, llegó al siglo XIX lastrada por una decadencia cultural que condicionó su capacidad de reacción ante el desafío que supusieron las consecuencias del ciclo revolucionario francés de 1789. Ya desde el siglo XVIII, empezaron a percibirse los primeros síntomas de este estancamiento⁹¹. Si bien los planteamientos más reformadores sobre la situación eclesiástica partieron de los propios ámbitos religiosos⁹², lo cierto fue que las medidas adoptadas por la Asamblea Constituyente francesa a favor de favorecer la reforma del estamento clerical se percibió, por parte de los sectores eclesiásticos, como un ataque al estamento en sí mismo. Durante años, y como sucedió en otros países católicos latinos, hasta

⁸⁸ YETANO LAGUNA, Ana. *Las Iglesias Cristianas en la Europa del siglo XIX y XX...* pp. 69-80.

⁸⁹ SURUN. I. (Coord.) *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires. 1850-1960...* pág. 417.

⁹⁰ FLICHE, Agustín. MARTIN. Víctor. *Historia de la Iglesia*. Vol. XXIX. *Las misiones católicas*. Valencia. Editorial Edicep. 1976. pág. 390.

⁹¹ ROGIER. L.J. DE BERTIER DE SAVIGNY, Guillaume. *Nueva historia de la Iglesia. De la Ilustración a la Restauración*. Ediciones cristiandad. 1984. Madrid. pp. 17-20.

⁹² ROGIER. L. J. DE BERTIER DE SAVIGNY, Guillaume. . *Nueva historia de la Iglesia. De la Ilustración a la Restauración...* pág. 151.

la promulgación de un concordato firmado entre la Santa Sede y Napoleón, la iglesia francesa se encontró desorientada y desestructurada, adoptando una postura misional, ante el proceso descristianizador que se vivió en Francia durante estos mismos años⁹³. Las conquistas napoleónicas conllevaron la expansión de los principios de la revolución por todos aquellos países que fueron quedando bajo dominio imperial, incluidos los Estados Pontificios. Tras el Congreso de Viena de 1815, en el que el papado pretendió volver a la situación precedente a la revolución, se encontró con que el ciclo revolucionario había conseguido que los ideales liberales se infiltrasen entre destacados sectores de la población, entre los que destacaba la burguesía, y los militares⁹⁴. Durante los pontificados de León XII, Pío VIII y Gregorio XVI la Iglesia Católica se llevó a cabo un proceso de hermetización que conllevó el rechazo a cualquier idea de tuviera cierto halo de liberalismo, condenando a aquéllos que pretendiesen llevar a cabo cualquier adaptación teológica a los nuevos tiempos, destacando la condena dictada contra Félicité de Lamennais⁹⁵, incluso llegando a extremos como el de impedir la entrada del ferrocarril en los Estados Pontificios, o la asistencia de católicos a convenciones científicas, sospechando de toda novedad como germen de liberalismo⁹⁶. De esta manera, en países como España, Portugal e Italia, como afirma José Manuel Cuenca Toribio, *los cuadros jerárquicos no acertaron a intuir todo el alcance y significado de las premisas fundamentales del ciclo revolucionario burgués*⁹⁷. Desde la perspectiva del desarrollo intelectual también destacó por el vacío, manteniéndose al margen de los nuevos desarrollos filosóficos, a diferencia de los protestantes. El pontificado de Pío IX (1846-1878) fue en principio bien visto por los políticos liberales, sin embargo, los sucesos revolucionarios de 1848 hicieron cambiar rápidamente su actitud, llegando a hacer una condena del liberalismo en el apéndice *Syllabus errorum* de la encíclica *Quanta Cura* promulgada en 1864. Durante su pontificado

⁹³ ROGIER. L. J. DE BERTIER DE SAVIGNY, Guillaume. . *Nueva historia de la Iglesia. De la Ilustración a la Restauración...* pág.172.

⁹⁴ ROGIER. L. J. DE BERTIER DE SAVIGNY, Guillaume. . *Nueva historia de la Iglesia. De la Ilustración a la Restauración...* pág. 276.

⁹⁵ GADILLE. Jacques. "Libertés publiques-question sociale". (pp. 15-44). En MAYEUR. J.M. PIETRI. L. VAUCHEZ. A. VENARD. M (Dir.). *Histoire du Christianisme. Tome XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914*. Lonrai. Desclée. 2001. pp. 19-35.

⁹⁶ Especialmente tras la subida a la secretaría de Estado de la Santa Sede de la cabeza visible de los *zelanti*, Luigi Lambruschini en 1834. PAREDES. Javier. (coord.) *Diccionario de los papas y los Concilios*. Barcelona. Ariel Editorial. 1998. pág. 434.

⁹⁷ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la Revolución Liberal*. Ediciones Rialp. 1971. Madrid. pág. 159.

en el que se puso fin al poder temporal del papa, con la conquista de los estados pontificios por el rey de la recién Italia unificada, Víctor Manuel II en el año 1870, interrumpiendo las sesiones del Concilio Vaticano I. No sería hasta el pontificado de León XIII (1878-1903) cuando se dieron los visos de aperturismo hacia el sistema liberal, manifestándose especialmente en sus encíclicas como la *Inmortale Dei* (1885) en el que se definía el nuevo rol que debían adoptar los católicos en el estado moderno, dejando a un lado la ya tradicional postura de oposición acérrima a toda política con los liberales⁹⁸. A partir de entonces, se produjo toda una renovación intelectual católica, cultivándose el pensamiento tomista, como medio a través del que hacer frente a los desafíos del pensamiento liberal⁹⁹. No obstante, ante el avance de las ciencias y el positivismo, fueron surgiendo en el seno de la Iglesia nuevas corrientes intelectuales en los últimos años del siglo XIX y principios del XX, que trataron de dar respuesta religiosa ante los avances de la ciencia, aplicándose criterios científicos a la exégesis bíblica. Al conjunto de dichas corrientes, que no pueden ser englobadas dentro de una escuela concreta, se las denominó como “modernismo”. Éstas terminaron siendo condenadas por Pío X (1903-1914) en el año 1907 en su encíclica *Pascendi Dominici gregis*. Durante su pontificado se produjo un retorno a las posturas más antiliberales, dominada la curia por el sector integrista¹⁰⁰, que lo distinguió del talante conciliador de su antecesor León XIII. En definitiva, la Iglesia católica tardó más de un siglo en reconocer la nueva situación nacida del proceso revolucionario, lo que afectó profundamente a su situación en los diferentes países católicos, ya que su oposición a los nuevos principios del estado liberal, conllevó constantes conflictos con las autoridades civiles.

Las misiones y su contexto.

A pesar de esta situación de conflicto y de las medidas adoptadas por los estados liberales frente a la Iglesia y sus instituciones, éstos procuraron mantener y apoyar a las congregaciones que tenían misiones en diferentes puntos extra-europeos en función de los

⁹⁸ ROGIER. L.J. DE BERTIER DE SAVIGNY, Guillaume. *Nueva historia de la Iglesia. De la Ilustración a la Restauración...* pp. 151-156.

⁹⁹ GADILLE. Jacques. « Courants de théologie et de spiritualité dans le monde catholique ». (pp. 349-368). En MAYEUR. J.M. PIETRI. L. VAUCHEZ. A. VENARD. M (Dir.). *Histoire du Christianisme. Tome XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914...* pp. 362-365.

¹⁰⁰ GADILLE. Jacques. « Face aux nouvelles sciences religieuses. Le modernisme » (pp. 441-462). En MAYEUR. J.M. PIETRI. L. VAUCHEZ. A. VENARD. M (Dir.). *Histoire du Christianisme. Tome XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914...* pp. 459-462.

beneficios que, a la política exterior del país, pudiese reportar su sostenimiento. Sin embargo, no se puede reducir el hecho de la eclosión misionera del siglo XIX, a los meros intereses de la política exterior de los estados europeos. El mundo misional católico, presentaba a principios del siglo XIX una imagen muy alejada del dinamismo misional de los siglos XVI-XVII. La supresión de la Compañía de Jesús en el año 1773 por el papa Clemente XIV, principales agentes de la acción misionera católica en el mundo, así como la desestructuración eclesiástica que conllevó el ciclo revolucionario francés¹⁰¹ tuvieron una importancia decisiva a la hora de entender la situación de precariedad en que se encontraba las congregaciones misionales durante estos años¹⁰². Tanto es así, que como Alfredo Verloy afirma, *durante los primeros decenios del siglo XIX fueron contadísimos los misioneros católicos enviados a las misiones exteriores*¹⁰³. Sin embargo, una nueva sensibilidad, nacida tras los sucesos revolucionarios y las guerras napoleónicas¹⁰⁴ dio lugar a una revitalización del mundo espiritual europeo¹⁰⁵, que afectó especialmente a este mundo misional. Se trata del Romanticismo. La célebre obra de vizconde de Chateaubriand (1768-1848) *El genio del Cristianismo (La génie du Christianisme)*, quien dedica un capítulo a las misiones y a los misioneros¹⁰⁶, refleja esta nueva sensibilidad hacia el mundo religioso¹⁰⁷, alejado del racionalismo de carácter revolucionario¹⁰⁸. Fue principalmente en Francia donde floreció este

¹⁰¹ A ello se deben sumar las disposiciones que en torno a las congregaciones religiosas empiezan a ir tomando los nuevos estados liberales europeos.

¹⁰² AAROUSOLIN, Ran. TRIMBUR, Dominique. *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine. 1799-1917*. Paris. CNRS. 2008. pág. 208.

¹⁰³ VERDOY, Alfredo. "La acción misionera y la expansión colonial de Europa en el mundo" (pp. 191-218) en CARMONA FERNÁNDEZ I.J. (coord.). *Historia del Cristianismo IV. El Mundo Contemporáneo*. Granada. Editorial Trotta. 2006. Granada. pág. 202.

¹⁰⁴ Si bien es cierto que fue a partir de entonces, cuando se inicia este renacimiento, durante el periodo napoleónico ya se habían ido dando las primeras señales de esta nueva sensibilidad con el establecimiento, en 1804, de la Société des Missions Étrangères de París, el del seminario misionero del Santo Espíritu y la congregación de los lazaristas de San Vicente Paúl, poniéndolas bajo la autoridad del arzobispo de París, manteniendo así el control sobre la acción misional en manos del estado francés. Napoleón vio rápidamente las posibilidades de beneficio de la presencia de agentes misioneros en diferentes partes del mundo, como agentes de información

¹⁰⁵ YETANO LAGUNA, Ana. *Las Iglesias Cristianas en los siglos XIX y XX...*pág.44.

¹⁰⁶ DE CHATEAUBRIAND. François- René. « Missions ». Livre Quatrième. (pp. 135-173). *Génie du Christianisme. Tome II*. Paris. G.F-Flammarion. 1966.

¹⁰⁷ LAFON. Jaques. *Itinéraires. De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*. Paris. Publications de la Sorbonne. 2001. pág. 173

nuevo impulso, de ahí el peso que los misioneros franceses llegaron a tener en el mundo misional católico. Llegarían a constituir en torno a 1900, las dos terceras parte de todos los misioneros católicos del mundo¹⁰⁹. Fue en Francia donde se fundaron los principales institutos misioneros durante el siglo XIX como la Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María (Picpus) (1805), los Maristas (1816), los Oblatos de María Inmaculada (1816), los Hermanos de María o Marianistas (1817), los Misioneros Oblatos de San Francisco de Sales (1833), los Padres de la Santa Cruz de Le Mans (1839), los Asuncionistas o Agustinos de la Asunción (1845), la Congregación del Sagrado Corazón de Issoudun (1854), las Misiones africanas de Lyon (1856), la Sociedad de Misioneros de África o Padres Blancos (1868), los Oblatos de San Francisco de Sales de Troyes (1871), y los Padres de la Salette (1879). A estas nuevas congregaciones, se habría de sumar la renovación que se produce en las antiguas órdenes¹¹⁰, haciéndose un especial énfasis en el carácter misional de las mismas como en los Franciscanos, los Capuchinos, los Dominicos, los Jesuitas, los Lazaristas, las Misiones Extranjeras de París y los Espiritanos.

Así, en el periodo de la Restauración tras el Congreso de Viena, se fueron dando pasos para la reactivación del mundo misional católico. En Francia, el país más afectado por el ciclo revolucionario y quien, como hemos mencionado lideró la iniciativa misional católica durante estos años, las misiones en el extranjero pasaron a ser entendidas como una ampliación de la actividad llevada a cabo por los misioneros en el interior del país, tratando de subsanar la descristianización producida entre la población en el periodo precedente¹¹¹. Claude Prudhomme nos habla de una expansión misional ligada al deseo de constitución de nuevas y vigorosas cristiandades alejadas de la contaminación revolucionaria, que sirviesen de punto de partida para la reconquista espiritual de las metrópolis¹¹². Surgió entonces una visión misional estrechamente ligada al tradicional pensamiento “cruzada”. Cruzadas dirigidas contra el liberalismo y la expansión protestante, viéndose ambos fenómenos como enemigos comunes

¹⁰⁸ COMBI, Jean. *Dos mil años de Evangelización...* pp. 143-144.

¹⁰⁹ SURUN, I (Coord.). *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires...* pág. 418.

¹¹⁰ FLICHE, Agustín. MARTIN, Víctor. *Historia de la Iglesia*. Vol. XXIX. *Las misiones católicas*. Editorial Edicep. 1976. Valencia. pág. 392.

¹¹¹ DAUGHTON, J. P. *An Empire Divided. Religion, Republicanism and the Making of French Colonialism. 1880.1914*. New York. Oxford University Press. 2006. pp. 35-36.

¹¹² PRUDHOMME, Claude. *Missions Chrétiennes et Colonisations*. Paris. CERF. 2004. pág. 87.

y afines entre sí¹¹³. La expansión misional de las sociedades protestantes fue otro de los motivos que impulsó el despliegue misional, intentando frenar la expansión de las sociedades, apoyadas en su gran mayoría, por las potencias protestantes como Gran Bretaña. Así, diferentes territorios del continente africano y asiático se convirtieron en un auténtico campo de lucha entre ambos grupos religiosos, mayoritariamente apoyados unos y otros por las respectivas potencias. Surgieron auténticas carreras por el dominio religioso entre protestantes y católicos, siendo la antesala de la lucha entre gobiernos como el británicos y el francés por el dominio de territorios¹¹⁴ como Madagascar, África central, Oriente Medio¹¹⁵, y los archipiélagos del Pacífico¹¹⁶.

En 1814 fue restaurada la Compañía de Jesús y en 1815 se fundó un seminario para las Misiones Extranjeras en París. En esta última, cuyos orígenes se remontan al siglo XVII¹¹⁷, se procedió a la incorporación del sistema organizativo que se estaba llevando a cabo en los círculos anabaptistas británicos¹¹⁸ para hacer más efectiva la financiación de las empresas misioneras. Clave para el resurgimiento misional en Francia fue la creación de la Oeuvre de la

¹¹³ DOUZEL-VERDEIL. Chantal. *Les Jésuites de Syrie. 1830-1864. Une mission auprès des chrétiens d'orient au début de réformes ottomanes*. Lille. Atelier National de Reproduction des Thèses. 2003. pp. 205-207.

¹¹⁴ En caso necesario Francia no dudó en utilizar a pastores protestantes franceses (la Sociedad de Misiones Evangélicas de París) para sustituir a los pastores ingleses que habían logrado implantar y extender su confesión en territorios aun libre del dominio colonial. En Madagascar y la Polinesia, donde el protestantismo se había implantado progresivamente, Francia, una vez su hubo instalado, no tuvo reparos en apoyar las empresas misioneras de sociedades protestantes francesas.

¹¹⁵ Conocido fue el apoyo ofrecido por Gran Bretaña a través de sus sociedades misioneras a los grupos confesionales minoritarios no incluidos dentro de la protección francesa (maronitas) como los drusos, que ayudaron durante el conflicto generado por Mohammed Ali la oposición al emir Bachir II Chihab, principal apoyo de Mohammed Ali, en la costa levantina siria, todos ellos apoyados por el gobierno francés de Luis Felipe de Orleans. El protectorado ejercido por Francia sobre los maronitas se convertiría en el siglo XIX en una de las principales bazas para la expansión de la influencia francesa en los territorios levantinos del Imperio Otomano. Para profundizar consultar la obra de BOUYRAT. Yann. *La France et les maronites du Mont Liban. Naissance d'une relation privilégiée. 1831-1861*. Paris. Librairie Orientaliste Paul Geuthner. 2013.

¹¹⁶ GADILLE. Jacques. ZORN. Jean François. "Le Project missionnaire" (pp. 137-167). En MAYEUR. J.M. PIETRI. L. VAUCHEZ. A. VENARD. M (Dirs.). *Histoire du Christianisme. Tome XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914*. Lonrai. Desclée. 2001. pp. 137-153.

¹¹⁷ Para profundizar consultar sobre el importante papel jugado por las mismas en la influencia francesa sobre el sudeste asiático consultar la obra de GUENNOU. Jean. *Mission Étrangères de Paris*. Paris. Fayard. 1994.

¹¹⁸ VERDOY, Alfredo. "“La acción misionera y la expansión colonial de Europa en el mundo” (pp. 191-218)“...pág. 203.

Propagation de la Foi, creada por Pauline-Marie Jaricot (1799-1862) en 1922. Su figura se convirtió en el símbolo de la situación que empezaba a tener la mujer en el catolicismo postrevolucionario y del que hablaremos más adelante¹¹⁹. A través de éste organismo se constituyó una nueva y eficaz forma de sostener económicamente a las misiones. La Iglesia también recurrió a los cada vez más desarrollados medios propagandísticos con los que potenciar y dar a conocer las actuaciones misionales. En este ámbito, se ha destacar el papel que tuvo la publicación *Annales de la Propagation de la Fe*, cuya edición comenzó en el año 1826, y que posteriormente fue rebautizada como *Missions Catholiques*¹²⁰, obteniendo gran éxito editorial en Francia y fuera de sus fronteras, ya que fue traducida a varias lenguas.

La Congregación de Propaganda Fide¹²¹, el órgano a través del cual la Iglesia organizaba todo el sistema misional, al margen de los patronazgos hispano y luso, fue revitalizada, tras su restauración en el año 1817, durante la prefectura del monje camalduense Mauro Capellari, futuro papa Gregorio XVI (1831-1846). Este pontífice mantuvo un firme apoyo en la consolidación y expansión de nuevos espacios misionales, sobre todo tras la finalización, en muchos territorios americanos, del patronazgo de la corona española, debido a las sucesivas independencias de éstos territorios. Durante su pontificado ha de resaltarse la reorganización que hizo del *ius commissionis*, que establecía que, en cada uno de los territorios de misión, se encomendase la labor a un solo instituto misionero, evitándose de esta manera los conflictos entre los institutos por el control de las misiones. A lo largo de su pontificado se crearon más de setenta circunscripciones misioneras. En 1845, a través de su instrucción *Neminen profecto*, expuso sus planteamientos personales respecto a las misiones. Entre sus principales ideas estaba la constitución, lo más rápidamente posible, de diócesis en las nuevas misiones, atendidas por un clero local. También el papel del pontífice destacó en la labor de supresión de la esclavitud, aliándose para ello con Gran Bretaña. En 1839, a través de la carta apostólica *In supremo*, se prohibía, a cualquier eclesiástico o laico, llevar a cabo acciones contrarias a las disposiciones antiesclavistas tomadas por el pontífice¹²². El

¹¹⁹ Para profundizar más sobre el papel de Oeuvre de Propagation de la Foi, consultar ESSERTEL. Y. *L'aventure missionnaire lyonnaise*. Paris. CERF. 2001.

¹²⁰ DAUGHTON. J. P. *An Empire Divided...* pp.38-41.

¹²¹ Creada en el año 1622 por el papa Gregorio XV, a través de la bula *Incrustabili Divinae*, precisamente con el fin de frenar las intromisiones de los diferentes estados en los asuntos misionales, que habían ocasionado la pérdida de control por parte de la Santa Sede de la actividad misionera, como había sucedido con la América española.

¹²² COMBI, Jean. *Dos mil años de evangelización*. Estella. Editorial Verbo Divino. 1994. pág. 153.

pontificado de Pío IX continuó con la política de ampliación del espacio misional, a la vez que pretendía llevar a cabo la imposición de una uniformación ritual a aquellas iglesias orientales adheridas a la fidelidad romana, quienes no vieron con buenos ojos las disposiciones tomadas en el Concilio Vaticano I¹²³. Bajo León XIII los horizontes misionales encontraron su máximo desarrollo, procurando llevar a cabo una centralización del complejo conglomerado de las misiones, sin conllevar la uniformación pretendida por su predecesor (latinización)¹²⁴.

En líneas generales, se puede distinguir en el siglo XIX dos periodos, uno podríamos englobar desde principios del siglo hasta los años sesenta y setenta en donde la estrategia misional, si bien pudo hacerse con el apoyo de las potencias, pretendía *un control exclusivo sobre las poblaciones*¹²⁵, tratando de proteger “su obra” de las intromisiones de los poderes seculares europeos. Una segunda etapa, a partir de los setenta, en la que debido a la cada vez mayor presión de la potencias y a la extensión social de los planteamientos nacionalistas, la ligazón entre las misiones y los poderes coloniales se intensificó.

Se puede hablar, por tanto, de la existencia de rupturas y continuidades en lo que al mundo misional se refiere. Sin embargo, algunos fenómenos van a distinguir a la metodología misional del siglo XIX de los siglos precedentes, como el papel de laicado en las actividades relacionadas con el mundo misional, pero muy especialmente, la eclosión de las congregaciones femeninas misioneras.

La multiplicación del número de congregaciones femeninas de vida activa fue una de las principales características diferenciadoras de este periodo misional. Durante el antiguo régimen, la mayoría de las órdenes femeninas centraban su actividad en la vida contemplativa. Pocas órdenes como las Ursulinas (1535) o las Hermanas de la Visitación (1618) tuvieron una vida más activa, dentro del cuadro de novedades que supuso la reforma católica tridentina. Sin embargo, podría considerarse a la Congregación de la Hijas de la Caridad de San Vicente Paúl

¹²³ DE VALOGNES. Jean Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*. Paris. Fayard. 1994. pp. 323, 359, 434-435,

¹²⁴ Para profundizar sobre la dimensión misional del pontificado de León XIII consultar la obra de PRUDHOMME. Claude. *Stratégie missionnaire du Saint Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*. Rome. École française de Rome. 1994.

¹²⁵ PRUDHOMME. Claude. “Mission, colonisation, décolonisation: vue d'ensemble” (pp. 64-74). En BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. *Religions et colonisations. Afrique-Asie-Océanie-Amériques*. Paris. Les éditions de l'atelier. 2009. pág. 67.

(1633) el precedente en que va a basarse la actividad de las nuevas congregaciones, actuando preferentemente en hospitales, sanatorios, o acompañando a los enfermos a sus casas. Tras el ciclo revolucionario francés se produjo un cambio fundamental, tanto en el enfoque de sus actividades, con un progresivo alejamiento de los modelos claustrales, como en la organización de las congregaciones, llevándose a cabo un proceso de centralización, con la cada vez más relevante figura de la Superiora General¹²⁶, escapando así de la jurisdicción episcopal en lo que la organización interna se refería. Durante la Restauración, las órdenes femeninas activas, a tenor del desarrollo congregacional de estos años, florecieron en Francia, viéndose en ellas el elemento indispensable para la re-catolización de la sociedad francesa¹²⁷. Las mismas características que hizo de éstas monjas el medio más eficaz a través del cual re-catolizar la sociedad metropolitana, fue más tarde aplicado en el ámbito colonial. Las monjas, por su propia condición de mujeres, tenían acceso a lugares donde está vedado a los hombres y los sacerdotes en muchos territorios colonizados, el hogar familiar, especialmente en los países musulmanes¹²⁸. Tal fue el éxito de la aplicación de la vida activa en las órdenes femeninas que rápidamente su número no paró de crecer a lo largo del siglo XIX, hablando ciertos autores de la “feminización del catolicismo” durante dicho siglo¹²⁹. Al igual que en las congregaciones masculinas, Francia, fue el principal motor para creación de nuevas congregaciones femeninas, destacado la Congregación de San José de Cluny (1807), la Congregación de Nuestra Señora del Buen Pastor de Angers (1835), la Congregación de las Hermanas de San José de la Aparición (1836), las Pequeñas Hermanas de los Pobres (1840), las Misioneras de Nuestra Señora de África o Hermanas Blancas (1869), la Congregación de Nuestra Señora de los Apóstoles (1876) y las Franciscanas Misioneras de María (1877).

A todo este renacer, no fueron ajenos los nuevos estados liberales del siglo XIX. Estados que abogaban por una progresiva supresión de la confesionalidad estatal de manera, van a encontrar en el ámbito misional un eficaz método a través del cual consolidar los

¹²⁶ CURTIS. Sarah A. *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*. New York. Oxford University Press. 2012. pág. 5.

¹²⁷ CURTIS. Sarah A. *Civilizing Habits...*pág. 6.

¹²⁸ CURTIS. Sarah. A. “Charity Begins Abroad. The Filles de la Charité in the Ottoman Empire” pp. 92-93 en WHITE, Owen y DAUGHTON, J.P. *In God's Empire. French Missionaries and Modern World*. New York. Oxford University Press. 2012.

¹²⁹ Para profundizar consultar la obra de LANGLOIS. Claude. *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris. Éditions de Cerf. 1984.

dominios coloniales que, sobre todo a partir de la década de los setenta, fueron adquiriendo¹³⁰. Se asiste a un curioso fenómeno de represión de lo religioso en las metrópolis y a un impulso del mismo en las colonias o territorios con fuerte influencia occidental. La célebre frase atribuida tradicionalmente al político francés Léo Gambetta, pero pronunciada por Paul Bert, a su llegada como gobernador general de la Indochina “*L’anticléricalisme n’est pas un article d’exportation*”, resume este pensamiento¹³¹. Se atestigua, por tanto, cierta continuidad en la instrumentalización misional por parte de los estados, con siglos centrales del periodo moderno, cuando los poderes coloniales españoles consiguieron hacer de las misiones uno de los resortes centrales de su poder colonial. España y Portugal, a través del Patronazgo y del *Padroado*, habían conseguido el control religioso de sus territorios por delegación pontificia, procediendo bien a la conversión forzosa de grupos humanos enteros, como aconteció en la América española, o bien creando colonias de cristianos adictos, en ambientes donde era inviable un proyecto proselitista en masa, como el caso de Portugal en sus enclaves del Índico, garantizando así la existencia de grupos de tenían en Portugal un protector que garantizase sus privilegios en la colonia-factorías. Para todo ello, recurrieron a los misioneros como pilares de su acción colonial¹³². Francia gracias a sistema de protecciones, que variaba sustancialmente en la teoría de la práctica del patronazgo, consiguió ejercer el control del mismo de sus respectivas regiones coloniales. Durante el siglo XIX, si bien Roma consiguió reducir las atribuciones de las potencias ibéricas, en consonancia con las pérdidas territoriales de las mismas, no pudo, sin embargo conseguir, que Francia renunciase a los privilegios obtenidos a través del régimen de Protección, sumándose a éste sistema con posterioridad Italia y Alemania. Hasta tal punto fueron los misioneros vistos como elementos

¹³⁰ Esta idea se percibe sobre todo en la visión de los políticos franceses, siendo en palabras de Delavignette, recogidas de las afirmaciones de Hanotaux, Gobernador de Argelia; “*una especie de Maître-Jacques que realizará de una manera indirecta, desde luego, pero efectivamente las funciones siguientes; consejero del comercio exterior, embajador de la cultura y de la grandeza francesas, explorador encargado de la investigación científica, organizador de cruceros, agente de información y finalmente (...) profesor de la moral médica y agente predestinado del Imperio Civilizador*”. DELAVIGNETTE, Robert. *Cristianismo y Colonialismo...* pp. 64-65.

¹³¹ CABANEL. Patrick. « Catholicisme et laïcité, articles d’exportation dans la République coloniale ? ». (pp. 55-63). En BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. (Dirs.). *Religions et colonisations. Afrique-Asie-Océanie-Amériques. XVI-XX siècles*. Paris. Les éditions de l’atelier. 2009. pág. 56.

¹³² FIELDHOUSE, David. K. *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*. Madrid. Siglo XXI. 1984 (1ª edición). pp 84-85. La política religiosa portuguesa al igual que la española se caracterizó por una intransigencia tal que supuso, en muchos casos la destrucción de templos no cristianos. El sentimiento de cruzada, presente en la mentalidad de portugueses y españoles concretamente, da parte de respuesta a esta actitud falta de cualquier rasgo de tolerancia, algo que no veremos que suceda en las colonias constituidas posteriormente por holandeses y británicos.

indispensables para la colonización que en el Congreso de Berlín de 1885 las potencias acordarían en calificarlos como “Auxiliares privilegiados de la colonización”¹³³, gracias a las labores que junto a médicos y otros estudiosos llevaban a cabo en pro de la “civilización” a lo largo de los continentes. Para las congregaciones religiosas, la expansión colonial europea supuso la posibilidad de expandir más allá de lo previsible las fronteras del cristianismo, por continentes donde hasta entonces, o bien no se había penetrado, o no se habían podido consolidar una misión propiamente dicha. Ahora, la política colonialista de las potencias era vista como el instrumento providencial, a través del cual, extender el “reino de Cristo” por los diferentes continentes¹³⁴. Tras el Congreso de Berlín de 1885, en donde se afirmó que las misiones serían protegidas por los poderes públicos, las misiones protestantes vieron en las conquistas coloniales, imperfectas por los métodos, un elemento útil para servir a la obra de Dios¹³⁵. Sin embargo, ello no quiere decir que los religiosos buscasen la creación de imperios seculares en los distintos territorios, si no que, el apoyo a las empresas colonizadoras iba en función del papel que ella ejerciese en el favorecimiento de las labores misionales¹³⁶.

Como se ha comentado con anterioridad, con expansión colonial se fue gestando una vocación, en las mentalidades europeas, por extender lo que entendían continentes por “Civilización”¹³⁷. Esta expansión de “la civilización”, ligada a una expansión política, venía de la mano de numerosos intelectuales, científicos, políticos, misioneros y militares de las sociedades europeas, que vieron estas conquistas con fines filantrópicos. Europa se presentaba a sí misma como la impulsora de la civilización en un mundo “dominado por la barbarie”¹³⁸.

¹³³ GADILLE. Jacques. ZORN. Jean-François. « Théologies de la misión. Débuts de l'œcuménisme » (pp. 427-440). En MAYEUR. J.M. PIETRI. L. VAUCHEZ. A. VENARD. M (Dir.). *Histoire du Christianisme. Tome XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914...* pág. 428

¹³⁴ PICCIOLA. André *Missionnaires en Afrique. 1840/1940: L'aventure coloniale de la France. Destins croisés*. Editions Denoël. 1987. Paris. pág. 118

¹³⁵ ZORN. Jean-François. « Mission et colonisation: entre connivence et différence. Point de vue protestant ». (pp. 75-83) en BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. *Religions et colonisations...* pág. 78.

¹³⁶ FIELDHOUSE. David. *Economía e Imperio. La expansión de Europa 1830-1914*. Siglo XXI editorial. 1977. Madrid. pág. 109.

¹³⁷ COMELLAS, José Luis. *Los grandes imperios coloniales...* pp. 133-134.

¹³⁸ Por otra parte nunca faltaron los detractores de las políticas coloniales, quienes veían en ellas la ambición de ciertas élites de poder estatales y sacaban beneficios de la colonización de los diversos territorios, viendo incluso que las actitudes tomadas por parte de los colonizadores respecto a los colonizados distaban mucho de dar ejemplo de “civilizado”. Entre estos grupos, por ejemplo en el caso español, el Partido Socialista Obrero Español fue uno de los principales opositores a la política colonial española en Marruecos. Ver

El rol que las diferentes potencias europeas se asignaron como instrumentos civilizadores estuvo marcado por una fuerte concepción providencialista de su papel en el desarrollo de la historia mundial. Se ha llegado a hablar, sobre todo para el caso del colonialismo francés, de la existencia de una “mística colonial”, en la que el ejército y misioneros se percibían a sí mismos como “redentores” de una parte de la humanidad, mostrando así la existencia, en la imagen del colonizado, “*algo más que una simple relación instrumental*”¹³⁹. En el caso francés la propia retórica de su discurso hacía que Francia en sí misma se presentase así misma como la quinta esencia de la idea de civilización europea, llegando a convertir la lengua francesa en el vehículo a través de la cual pudiese transmitir al mundo el sagrado mensaje del progreso, la libertad y toda una serie de valores que identificaba con los ideales de la civilización¹⁴⁰. Los misioneros, convencidos de la capacidad civilizatoria de la Iglesia Católica¹⁴¹ favorecieron la colaboración con las potencias coloniales. Para países como Francia, las misiones representaban un elemento fundamental en esta proyección civilizatoria francesa, ya que como afirma Patrick Cabanel “*porque ella evangeliza, escolariza, alfabetiza, cauteriza, en una palabra, y en lengua francesa, la permanencia de la Iglesia está ligada a la permanencia colonial. Su bandera cristiana, es también una bandera tricolor*”¹⁴².

No obstante, fue a partir de los años ochenta, los religiosos empezaron a definirse a sí mismos como agentes civilizadores, en el sentido en el que determinados políticos definían el papel de los misioneros¹⁴³. Como afirma Bernard Salvaing, *El cristianismo será utilizado a*

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. *El socialismo español y el anticolonialismo. 1898-1914*. Madrid. Editorial Cuadernos para el diálogo. 1976, “El socialismo español y el anticolonialista; el socialismo español y los Congresos de la Internacional ante la penetración colonial en Marruecos” (pp. 163-215). *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica*. Rd editores. Sevilla. 2007.

¹³⁹ GONZÁLEZ ALCANTUD. J. A. “El amigo lejano. Mística colonial y políticas de contacto cultural de los ejércitos de ocupación francés y español de Marruecos” en GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A, RAHA, Rashid, AKALAY, Mustafá. *Marroquíes en la Guerra Civil Española. Campos equívocos*. Barcelona. Editorial Anthropos. 2003. pág. 132.

¹⁴⁰ LAFON. Jacques. *Itinéraires. De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*. Paris. Publications de la Sorbonne. 2011. pp. 165-168.

¹⁴¹ SURUN. I (Coord.). *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires...ibidem*.

¹⁴² CABANEL. Patrick. « Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans la République coloniale ? »...pág. 57.

¹⁴³ DAUGHTON. J. P. *An empire divided. Religion, Republicanism and the Making of French Colonialism. 1880-1914...* pp. 228-229.

*través de los misioneros y la escuela como un vector de civilización*¹⁴⁴. A partir de entonces, las congregaciones fueron incorporando conceptos más seculares a la tarea misional como es el de la superioridad de unas razas frente a otras, surgido del desarrollo del darwinismo social, construyendo un discurso del mismo desde una óptica religiosa. La superioridad para los religiosos no venía dada entonces por la superioridad biológica de la raza europea, si no que la adopción del cristianismo comportaría la supuesta superioridad de la raza europea frente a otras¹⁴⁵. Hasta entonces, civilización era entendida por los misioneros como conversión, no como la adopción de la ideas de la Ilustración¹⁴⁶. Esta actitud difirió notablemente de la mantenida por algunas sociedades protestantes, quienes se presentaban como adalides de la civilización en su visión “ilustrada”¹⁴⁷.

La presencia de los religiosos fue justificada y defendida por los políticos franceses en sus territorios coloniales o en donde Francia, consideraba que, tan solo a ella, correspondía la “protección sobre las misiones”, llegando a convertirse el ataque hacia los puesto misioneros en el *leiv motiv* para la intervención armada en un territorio por parte de un estado colonial. Esclarecedor es el caso de la Guerra de la Conchinchina (1858-1862), llevada a cabo por el emperador Napoleón III con la colaboración del gobierno español, entre cuyos nacionales también se encontraban los misioneros perseguidos y asesinados, en concreto el obispo de Platea, José María Díez Sanjurjo. La política anticristiana llevada a cabo durante el reinado del emperador Annamita Tu Duc Nguyen (1847-1883) hizo que se sucedieran, constantemente, llamadas en defensa de los misioneros franceses y españoles allí establecidos, terminando, gracias a la presión de los sectores católicos franceses¹⁴⁸, por ser enviada una expedición enviada al mando de Rigault de Genouille que terminaría suponiendo la incorporación del entorno territorial de la ciudad annamita de Saigón. Para los misioneros, la intervención europea supuso, en teoría, el fin de las persecuciones, ya que en realidad se

¹⁴⁴ SALVAING. Bernard. “Colonisation, islam et christianisme en Afrique noir”. (pp. 113-127). En BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. *Religions et colonisations...* pp. 114-115.

¹⁴⁵ DAUGHTON. J. P. *An empire divided...* pág. 42-43.

¹⁴⁶ DAUGHTON. J. P. *Ibidem*.

¹⁴⁷ DAUGHTON. J. P. *An empire divided...* pág. 52

¹⁴⁸ MARTIN. Jean. *L'empire renaissant. 1789-1871. L'aventure coloniale de la France*. Paris. Denöel. 1987. pp. 237-238.

prolongaron hasta la ocupación total por Francia en la década de los ochenta¹⁴⁹. Los gobiernos de Francia y también de España obtuvieron rédito político y económico ésta acción¹⁵⁰. No obstante, las misiones no solo se constituían en la justificación para la intervención de las potencias en otros países, sino que, en muchos otros casos, allanaron el camino a la penetración colonial con sus conocimientos adquiridos tras años de residencia en los distintos territorios. En muchas ocasiones, las misiones fueron quienes antecedieron las exploraciones científicas que tuvieron lugar durante el siglo XIX¹⁵¹, llegando incluso a darse una mezcla de las dos intenciones, la religioso-científica con la política. Claro ejemplo es la trayectoria final de Livingstong¹⁵².

A pesar de este apoyo a la labor de las misiones, los conflictos entre los misioneros y las autoridades coloniales fueron bastante frecuentes. Se puede definir la colaboración entre ambas instancias como fruto de una convergencia de intereses, que, sin embargo, en muchas ocasiones, se mostró débil, al considerar una de las partes que la contraria estaba socavando la jurisdicción de la otra. Roma ya desde el siglo XVII vio en el dominio ejercido por los poderes seculares sobre las misiones un fuerte problema, ya que suponía que las mismas escapaban al control de la Santa Sede. La creación de la Congregación de Propaganda Fide se convirtió en una de las estrategias de Roma para retomar el control de las mismas, creando las figuras de los vicariatos apostólicos *in partibus*, con los que pretendía volver a encaminar a las misiones hacia el control romano. De esta manera, Roma pretendía esquivar los frenos que el sistema de patronazgos le había impuesto¹⁵³. Si bien, la Francia del siglo XVII, no pudo conseguir el patronazgo ejercido por las monarquías ibéricas, desarrolló el sistema de

¹⁴⁹ FOREST, Alain. "Les missionnaires du terrain et l'intervention française en Indochine". (pp. 65-79). En MORLAT, Patrice. (Dir.). *La Question religieuse dans l'empire colonial français*. Paris. Les Indes Savantes. 2003. pág. 74.

¹⁵⁰ Se ha planteado en numerosas ocasiones cuales fueron las ventajas que sacó el gobierno español de la colaboración en la campaña de Indochina de 1858. Acusado el gobierno de servilista de la política exterior de Napoleón III, Juan Antonio Inarejos Muñoz ha visto en dicha acción la demostración del gobierno español de su presencia en Asia, así como plantea la idea de la conexión entre esta campaña y el progresivo reclutamiento de trabajadores annamitas destinados a las islas del Caribe todavía bajo órbita española. INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio. *Intervenciones coloniales y nacionalismo español. La política de la Unión Liberal y sus vínculos con la Francia de Napoleón III (1856-1868)*. Madrid. Editorial Silex. 2007. pp. 59-62

¹⁵¹ COMELLAS, José Luis. *Los grandes imperios coloniales...* pp. 89-90.

¹⁵² BAUR, John. *2000 años de cristianismo africano*. Madrid. Editorial Mundo Negro. 1996. pp 207-210.

¹⁵³ PRUDHOMME, Claude. *Missions Chrétiennes et Colonisation. XVI-XX siècle*. Paris. CERF. 2004. pp. 53-55.

protecciones por el cual, a través de capitulaciones, consiguió convertirse en la intermediaría y protectora de las comunidades cristianas en determinados territorios, obteniendo de esta manera también el control de las misiones cristianas. Los estados coloniales, vieron en las iniciativas romanas intentos de minar lo que habían sido considerados sus derechos. Las actuaciones llevadas especialmente durante el pontificado de León XIII a favor de una centralización de las misiones, levantaron suspicacias entre los gobiernos coloniales. La mayor crítica hacia estas posiciones, en pro de la centralización romana de las misiones y hacia el papel de los religiosos en general, provino de los círculos francmasones, quienes vieron la labor desarrollada por éstos, un peligro, al considerarla uno de los medios a través del cual la Iglesia Católica podía ampliar su influencia y poder¹⁵⁴. Desde esta perspectiva el apoyo a las empresas misioneras por parte de los estados resultaba a ojos de determinados políticos era contraproducente¹⁵⁵. J. P. Daughton nos habla de cómo en Francia algunos francmasones franceses como Jean-Louis de Lanessan, gobernador de Indochina y posterior ministro de Marina entre 1899 y 1902, advertía en su obra, *Les missions et le protectorat*, el “peligro” de que los misioneros, en Indochina, llegasen a constituer un estado cristiano que se revelase al poder colonial francés¹⁵⁶. Manifestaba así la necesidad de limitar la labor de los mismos en el territorio por el bien de Francia y su labor civilizadora en Indochina. Lanessan consideraba la acción misionera no solo peligrosa por la divergencia de objetivos, si no también, por el factor de desorden que introducía en las sociedades no cristianas, con el nacimiento de comunidades que se convertían en grupos apartados, extraños al conjunto general¹⁵⁷. Los intentos de exportación de las medidas anticlericales del gobierno metropolitano hacia territorios como Madagascar pretendían cercenar la posibilidad de nacimiento de una Iglesia nacional malgache indígena que formase un núcleo de

¹⁵⁴ Como veremos más adelante, en el caso de los franciscanos de Marruecos, ésta situación se manifestaba en la tensas relaciones que mantuvieron el prefecto de las misiones, José María Lerchundi con el ministro plenipotenciario de España en Tánger, el Sr. Figueras. Los franciscanos ante el número de acusaciones dirigidas contra su acción misional pasarán a la ofensiva utilizando para ello los medios a disposición de los mismos como las publicaciones. Destacó en este aspecto la defensa que hicieron de su labor en *En vindicación de una injusticia: los franciscanos en Marruecos*. Tánger. Imp. Hispano-arábiga de la misión católica española. 1909.

¹⁵⁵ DAUGHTON. J. P. *An empire divided. Religion...* pág. 89.

¹⁵⁶ DAUGHTON. J. P. *An empire divided...* pág. 92.

¹⁵⁷ CABANEL. Patrick. « Catholicisme et laïcité, articles d’exportation dans la République coloniale ? »...pág. 59.

reivindicación contra el dominio colonial ejercido por Francia¹⁵⁸. De la misma manera, la promoción de un clero indígena supuso no solo un problema en aquellos territorios donde los estados ejercían una administración colonial, sino incluso, en países donde potencias como Francia ejercía su protección religioso, como en China, constituyéndose así mismo *una amenaza al propio ejercicio del protectorado*¹⁵⁹.

La labor de los misioneros en territorios de mayoría musulmana, fue vista con cierta sutileza por parte de las autoridades coloniales, quienes se habían comprometido con las autoridades locales en hacer respetar las costumbres y creencias en los susodichos territorios. Las actividades de los religiosos católicos y protestantes podían provocar desórdenes en estas sociedades, por lo que su actividad estaba ciertamente limitada por las autoridades¹⁶⁰. En ocasiones, se llegó a acusar a prelados de comprometer la seguridad pública, por sus actividades con la población local, como hicieron algunos políticos republicanos radicales con el padre Lavigerie¹⁶¹. Como contrapartida, estas políticas provocaban la oposición de los misioneros, al considerar que limitaban su capacidad de maniobra dentro de las sociedades a evangelizar¹⁶². No obstante la dependencia que solían mantener con las potencias en el plano económico hacía que los religiosos tuviesen en numerosas ocasiones que transigir ante ciertas decisiones metropolitanas¹⁶³.

Hasta entonces las estrategias de conversión llevadas a cabo habían sido básicamente dos: la creación de reinos cristianos, con la conversión de los monarcas que arrastrarían a las otras poblaciones, o bien la constitución de reducciones en donde mantuviesen la recién

¹⁵⁸ PRUDHOMME. Claude. « Les congrégations missionnaires face aux lois anticongréganistes : un régiment de faveur ? »...pág. 322.

¹⁵⁹ PRUDHOMME. Claude. « Le Saint-Siège, la France et le protectorat des missions catholiques en Chine. XIX-XX siècle ». (pp. 103-123). En MORLAT. Patrice. *La Question religieuse dans l'empire colonial français*...pág. 109.

¹⁶⁰ SURUN. I (Coord.). *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires*...pág. 330.

¹⁶¹ SOUMILLE. P. «La représentation de l'Islam chez des chrétiens de Tunisie pendant le protectorat français. (1881-1956) et après l'indépendance ». (pp 87-120). En JACQUIN. François. ZORN. Jean-François. *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne*. Paris. Karthala Éditions. 2001. pag. 93.

¹⁶² ETHERINGTON. Norman. (Dir.). «Introduction». (pp. 1-18). *Missions and Empire*. Oxford. Oxford University Press. 2005. pag. 2.

¹⁶³ PRUDHOMME. Claude. « Le Saint Siège, la France et le protectorat des missions catholiques en Chine. XIX-XX siècles ». (pp. 103-123). En MORLAT. Patrice. *La question religieuse dans l'empire colonial français*...pág. 104.

población conversa alejada de los vicios de los colonizadores y de sus connacionales no conversos. Ambas estrategias, tenían su origen en los métodos desplegados en los siglos XVI-XVII. En el siglo XIX y XX, ambos modelos fueron puestos en práctica¹⁶⁴, destacando la actividad desplegada por los Padres Blancos para la conversión en los reinos animistas de Ruanda, Burundi y en el país de los Mossi, o la constitución de poblados negros tras la implantación europea (muy similares, aunque en mucha menor escala, al sistema de reducciones aplicado por los jesuitas en el Paraguay durante los siglos XVII y principios del XVIII). En muchos casos la labor de los misioneros contribuyó a la recomposición de la identidad nacional, a través de sus trabajos y estudios, exponiendo casos de la tradición misional como el que se dio entre los jesuitas en Vietnam, quienes fomentaron la enseñanza de la escritura, el *quoc ngu*, creada en el siglo XVII por el jesuita Alexandre de Rhodes (1591-1660). Se trató de un alfabeto adaptado a la lengua annamita de base latina, que finalmente se convirtió en uno de los símbolos de identidad nacional de Vietnam¹⁶⁵.

Por tanto, una vez más, se puede hablar de continuidad con los modelos misionales precedentes y que fueron la base para la formulación del concepto de inculturación¹⁶⁶, tomado especialmente de las experiencias llevadas a cabo por los jesuitas en el siglo XVI-XVII en China o Japón¹⁶⁷. La congregación de los Misioneros de África, por deseo expreso de su fundador, Monseñor Lavigerie (1825-1892) prosiguió los pasos inaugurados por los jesuitas, manifestando, por influencia del célebre Daniel Comboni, la necesidad de los religiosos de

¹⁶⁴ PRUDHOMME. Claude. *Missions Chrétiennes et colonisation. XVI-XX siècles...*pp. 71-77.

¹⁶⁵ CHANSON. Philippe. *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*. Clamecy. Khartala éditions. 2006. pp 35-37.

¹⁶⁶ Inculturación es un concepto teológico que hace referencia al sistema a través del cual la Iglesia Católica y las diferentes confesiones protestantes adaptan el mensaje evangélico a las diferentes culturas, contraponiéndose al concepto sociológico de aculturación. Acuñando a partir de los años cincuenta, a día de hoy el papa Juan Pablo II definió el término como la encarnación del evangelio en las culturas autóctonas, conllevando de la misma manera la introducción de las mismas en la Iglesia. Así y de ésta manera se hubiese englobado como inculturación aquellos métodos utilizados por las grandes figuras misioneras que dieron lugar a iglesias locales-nacionales a lo largo de la historia como fueron los Cirilo y Metodio en la evangelización de los pueblos eslavos, los jesuitas Mateo Ricci en China, Roberto Nobili en la India y Alexandre de Rhodes en el Sudeste Asiático (Los reinos vietnamitas), y los padres blancos en el continente africano ya en el siglo XIX. Para profundizar sobre la historia y concepto sobre la “inculturación” consultar LANGEVIN. Gilles. PIRRO. Raphael. *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Quebec. Bellarmin Éditions. 1991.

¹⁶⁷ CUMMIS. James. S. “Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits”. *España en Extremo Oriente. Filipinas, China y Japón*. Madrid. Publicaciones Archivo Iberoamericano. 1979. pp.43-51.

“hacerse africanos”¹⁶⁸. Su labor, reflejaba una postura apostólica que les permitió, en muchos casos, la comprensión del carácter global de las distintas civilizaciones, ya que el misionero habría sido capaz, en teoría, de entender mejor la espiritualidad y la cosmología de una sociedad con una escala, a nivel social, diferente¹⁶⁹. En ocasiones se ha querido ver en la uniformación impuesta por Roma a las adaptaciones misioneras en los diferentes contextos culturales, el fruto de una política reaccionaria de determinados sectores ultramontanos. No obstante, como afirma Claude Prudhomme, la estrategia misionera perseguía dos objetivos en sí mismos contradictorios; por un lado, el de conservar el carácter específico de los pueblos a evangelizar y, por el otro, suprimir aquellos aspectos calificados como bárbaros, supersticiosos, erróneos desde la teología católica, teniendo para ello que generar una nueva moral y costumbres acordes con la doctrina cristiana. De ahí radicaba la pregunta de cómo combinar ambos aspectos y qué criterios seguir a la hora de calificar como positivos algunas modos y costumbres nativos y, otros, como negativos. Ante la falta de una respuesta teológica con la que poder resolver dicha cuestión, los misioneros se adaptaron a las circunstancias que iban desarrollándose a lo largo de su experiencia misional en el ámbito colonial¹⁷⁰. A pesar de ello, como afirma Ana Yetano Laguna;

“(…) la mayoría de los misioneros del siglo XIX no estaban preparados intelectualmente para colocar su ideal evangelizador y humanitario en un marco distinto del vigente en la cultura occidental de la época que partía del convencimiento de superioridad de la civilización occidental y de la inferioridad de unas poblaciones retrasadas que había que incorporar al progreso (...)”¹⁷¹.

Incluso, los modelos de conversión de las poblaciones se regían por concepciones basadas en paradigmas netamente europeos, desarrollando la idea, como el propio Lavigerie, de la búsqueda de un Clodoveo africano o asiático a través del cual se permitiese la expansión

¹⁶⁸ LOURIDO DÍAZ Ramón. *El cristianismo en el Norte de África*. Madrid. Mapfre. 1993. pág. 109.

¹⁶⁹ COMBI, Jean. *2000 años de evangelización...* pág. 79-80.

¹⁷⁰ PRUDHOMME. Claude. *Stratégie missionnaire du Saint Siècle sous Léon XIII. 1878-1903...* pp. 361-362.

¹⁷¹ YETANO LAGUNA, Ana. *Las Iglesias Cristianas en los siglos XIX y XX...* pág. 45.

del cristianismo entre los súbditos de éste¹⁷², siguiendo el anteriormente modelo citado de creación de “reinos cristianos”.

A este apego por la reproducción de modelos europeos de conversión se hubo de sumar el citado sentimiento de superioridad europea-occidental del que fueron partícipes los misioneros mayoritariamente. A ello se debe sumar además el nacionalismo de carácter chovinista del que estuvieron impregnados muchos de los religiosos, viendo en la labor en sus respectivos países la mano providencial de Dios para la expansión de su palabra. Los misioneros franceses, fueron partícipes de hablar de la *Gesta dei per Francos*¹⁷³, es decir, del carácter providencial de la labor de los franceses en el mundo¹⁷⁴, al igual que los británicos, quienes llegaron a considerarse la nación favorecida por Dios, dotada de privilegios espirituales para llevar a cabo la expansión del cristianismo¹⁷⁵. Mayoritariamente, como afirma Claude Prudhomme, *el mesianismo de las ideologías de la colonización se superpuso al de los misioneros*¹⁷⁶. Cuando, a partir de la década de 1870, comenzó a acelerarse el proceso colonizador y la competencia por la hegemonía territorial se intensificó, las misiones sufrieron un proceso de nacionalización, a la vez que se diversificó la nacionalidad de los elementos misionales, apareciendo cada vez más congregaciones italianas, belgas y alemanas que compitieron con los, hasta entonces, omnipresentes misioneros franceses¹⁷⁷. A partir de entonces el peso de la ideología nacionalista se insertó en la mentalidad misional, apareciendo cada vez más ligada la cruz a la bandera nacional¹⁷⁸, surgiendo fuertes rivalidades entre

¹⁷² PRUDHOMME. Claude. « Le rôle des missions chrétiennes dans la formations des identités nationales : le point de vue catholique » (pp. 541-560). En COMBY. Jean. (Dir.). *Diffusion et acculturation du christianisme (XIX-XX siècles). Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*. Paris. Khartala éditions. 2005. pág. 545.

¹⁷³ En referencia a la obra de Guibert de Nogent (1055-1124), monje benedictino del monasterio de Nogent-Sous Cuncy, titulada *Gesta dei per Francos*, tratándose de una crónica en donde relata los sucesos de la Primera Cruzada, capitaneada por señores feudales franceses.

¹⁷⁴ SURUN. I (Dir.) *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires...* pág. 419.

¹⁷⁵ SIGIRTHARAJAH. R. S. *La Biblia y el Imperio. Exploraciones poscoloniales...* pág. 77.

¹⁷⁶ PRUDHOMME. Claude. *Missions Chrétiennes et Colonisation...* pág. 106.

¹⁷⁷ PRUDHOMME. Claude. *Stratégie missionnaire du Saint Siège sous Léon XIII. 1878-1903*. Rome. Acole François de Rome. 1994. pp. 9-10.

¹⁷⁸ En territorios como Annam la situación de inestabilidad de los misioneros cristianos ante la política anticristiana llevada a cabo por Tu-Duc y sus antecesores habían llevado a que los religiosos ya desde mediados del siglo XIX identificasen su causa con la francesa, al contrario de lo que había venido ocurriendo

congregaciones que, si bien tenían orígenes más antiguos, sus conflictos reflejaban el peso que el nacionalismo tuvo entre ellas¹⁷⁹. Algunas congregaciones religiosas, como veremos más adelante, fueron consideradas quintas columnas de la penetración europea como los lazaristas en Oriente o los padres blancos de Lavigerie en África, considerados por Frederick Lugard, delegado en Uganda de la Imperial British East Africa Company como “*gens qui cherchent par-dessus tout à établir l’influence de la France*”¹⁸⁰. Ya durante el pontificado de León XIII se habían hecho perceptibles los problemas que ésta vinculación de los misioneros con las potencias podía generar. Éstos se evidenciaron en las persecuciones y matanzas de cristianos que tuvieron lugar en Imperio Chino tras su derrota ante las fuerzas francesas, en la guerra de Tonking (1884-1885), cuando se produjo la identificación de francés igual a cristiano¹⁸¹. León XIII, llevó a cabo toda una serie de acciones diplomáticas encaminadas a conseguir la liberación del protectorado francés sobre las misiones de China, aún incluso con la oposición de muchos de los misioneros¹⁸². No obstante, tuvo finalmente que ceder a la presiones del Quai d’Orsay para que desistiese de su iniciativa. A pesar de ello, el propio pontífice seguía percibiendo la colonización *como una oportunidad excepcional, deslizándose el discurso progresivamente hacia la hipótesis de que se trataba de una coincidencia providencial*¹⁸³. Tras la I Guerra Mundial, en donde se percibieron los visos de nuevos aires emancipadores en las colonias, fue tomándose progresiva conciencia de que limitación temporal de las mismas en los territorios coloniales, a pesar de que, después de la misma, se produjera una breve expansión con la incorporación de mandatos de los imperios desaparecidos tras el conflicto bélico. La Iglesia comenzó a tomar medidas en pro de un progresivo desligamiento de la actividad misional con la acción colonizadora, tratando de suprimir los aspectos más nacionalistas de las misiones. Así en 1919, el papa Benedicto XV

en siglos precedentes, encontrándonos así entonces con afirmaciones como la de *nos français, notre flotte* etc. FOREST. Alain. “Les missionnaires du terrain et l’intervention française en Indochine”...pág. 71.

¹⁷⁹ WHITE, Owen. DAUGHTON, J.P. *In God's Empire. French Missionaries and Modern World...* pág. 6.

¹⁸⁰ SHORTER. Aylward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale. Histoire des Missionnaires d’Afrique. 1892-1914*. Paris. Karthala Éditions. 2011. pág. 22.

¹⁸¹ PRUDHOMME. Claude. *Stratégie missionnaire du Saint Siècle sous Léon XIII. 1878-1903*...pág. 386.

¹⁸² PRUDHOMME. Claude. « Le Saint-Siège, la France et le protectorat des missions catholiques en Chine. XIX-XX siècles ». (pp. 103-123). En MORLAT. Patrice. *La Question religieuse dans l’empire colonial français*...pág. 115.

¹⁸³ PRUDHOMME. Claude. *Stratégie missionnaire du Saint Siècle sous Léon XIII. 1878-1903*...pág. 395.

en su encíclica *Maximun Illud* animó a que los misioneros descartasen cualquier sentimiento nacional en su labor. Pío XI, en la suya de 1926, *Rerum Ecclesiae*, criticaba la ausencia de personal nativo entre los misioneros¹⁸⁴. Se debe hacer notar, no obstante, cómo, a diferencia de lo sucedido en el siglo XVI, el colonialismo no suscitó, en el siglo XIX, ni hasta bien entrado el siglo XX, ningún debate teológico, habiendo, como afirma Claude Prudhomme, una *ausencia de reflexión de fondo que simboliza el silencio del discurso pontificio*¹⁸⁵.

Como se ha dicho anteriormente, este nacionalismo hizo que la presencia de muchas congregaciones fuese vista con recelo por parte de las autoridades coloniales de otros estados. En definitiva, suponía un problema para su expansión. Por ello, dependiendo de las circunstancias, apelaron al universalismo cristiano ante éste tipo de situaciones. Así, prelados como el citado Lavigerie no dudaron en establecer una casa de su recién creada sociedad de misioneros en Bélgica para que proveyesen de religiosos belgas a las misiones del Congo. Su sucesor, Monseñor León Livinhac (1846-1922) no dudó en viajar hasta Gran Bretaña para mostrar lo desacertado de las afirmaciones de los políticos británicos sobre el carácter netamente francés de la congregación, considerando la posibilidad de establecer una casa en Gran Bretaña que proveyera de efectivos misionales británicos¹⁸⁶, tratando de esa manera solucionar la guerra civil entre católicos y protestantes que se había producido en Uganda en la última década del siglo XIX.

Un último aspecto que se debe tener en cuenta fue el papel que jugaron los territorios coloniales como tierra de refugio para las congregaciones religiosas que se vieron sometidas a los embates de las políticas anticlericales de los gobiernos liberales. Paradigmático fue el caso francés, deteniéndonos para su descripción. En Francia, principal país sostenedor de éstas, el apoyo de ciertos políticos con un marcado carácter anticlerical, como pudieron ser Jules Ferry y Léon Gambetta, a las misiones en el exterior, no supuso un impedimento para el desarrollo de su política secularizadora, como evidencia la célebre frase pronunciada por Leo Gambetta el 4 de mayo de 1877 "*Le cléricalisme, c'est l'ennemi*"¹⁸⁷, cuando no anticlerical, que llevaba a

¹⁸⁴ FREMEAUX. Jacques. *Les empires coloniaux. Une histoire-monde...*pág. 341

¹⁸⁵ PRUDHOMME. Claude. *Missions Chrétiennes et Colonisation...*pág. 97.

¹⁸⁶ SHORTER. Aylaward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale...*pp. 27-28.

¹⁸⁷ LAPIERRE. Jean Pie. LEVILLAIN. Philippe. « Laïcisation, unin sacrée et apaisement. 1895-1926 ». pp 11-129. En LE GOFF. Jacques. RÉMOND. René. *Histoire de la France religieuse. Tome IV. XXe siècle*. Paris. Seuil éditions. 1992. pag. 21.

cabo en el territorio metropolitano. Con la llegada de los llamados gobiernos oportunistas, tras la caída de la presidencia de MacMahon en 1879, habían comenzado a elaborarse toda una serie de medidas tendentes a la secularización que afectaron a la situación de las congregaciones religiosas en Francia¹⁸⁸. El pensamiento secularizador de las élites políticas republicanas que lograron imponerse a partir de la caída de MacMahon tenía su origen en los últimos tiempos de Napoleón III, cuando grupos estudiantiles y de la francmasonería, comenzaron a criticar cada vez con más fuerza la inclinación clerical que tomó el gobierno imperial, especialmente, a partir de la agudización de la cuestión romana, apostando por una separación de Iglesia y Estado que sustituyese al régimen concordatario existente entre ambos, en un ambiente en donde la reflexión sobre la religión, influenciados por los escritos Saint Simonianos y las doctrinas positivistas, dividía a deístas y propiamente ateos¹⁸⁹. El papel que ejerció la Iglesia francesa durante la década de los setenta, posterior a la derrota de Sedán, en favor de una restauración monárquica, contribuyó a la unión entre los distintos grupos republicanos, enarbolando la bandera del anticlericalismo, al contemplar a la Iglesia y las congregaciones, los principales enemigos del sistema nacido de la Constitución de 1875¹⁹⁰. Figuras de la talla del padre Lavignerie, arzobispo de Argel, llevaron a cabo iniciativas, con el apoyo del pontífice León XIII, con el objetivo de favorecer la reconciliación entre los sectores católicos y el nuevo sistema republicano, con la oposición de prelados franceses como el de Angers, Mgr. Freppel, para quien “*la République a pour mot d’ordre l’athéisme social*”¹⁹¹. A pesar de estos acercamientos, numerosos políticos republicanos afirmaban que los religiosos seguían constituyendo un gran peligro para el régimen constituido. Entre estos grupos políticos fue surgiendo, cada vez más, voces críticas respecto al apoyo dado por las instituciones a la labores de los misioneros, al ver en la expansión misional uno de los elementos para el reforzamiento de la Iglesia también en la metrópoli. De ahí que, entre los políticos republicanos, estuviese cada vez más presente la conformación de toda una serie de organizaciones misionales laicas, que viniesen a ejercer

¹⁸⁸ MAYEUR. Jean-Marie. *Les débuts de la III République. 1871-1898. Nouvelle histoire de la France Contemporaine. Tome X*. Paris. Point éditions. pp. 111-119.

¹⁸⁹ WEILL. George. *Histoire de l’idée laïque en France au XIXe siècle*. Paris. Pluriel éditions. 2004. pp. 211-248

¹⁹⁰ WEILL. George. *Histoire de l’idée laïque en France au XIXe siècle...*pp. 251-297.

¹⁹¹ ENCREVÉ. André. GADILLE. Jacques. MAYEUR. Jean-Marie. « La France » (pp. 501-544). En MAYEUR. J.M. PIETRI. L. VAUCHEZ. A. VENARD. M (Dir.). *Histoire du Christianisme. Tome XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914...*pág. 522.

labores análogas a los misioneros, y con un objetivo exclusivamente nacional. No obstante presencia de éstas, a decir verdad, se limitó esencialmente a Levante mediterráneo, área de cierta influencia cultural francesa antes de la I Guerra Mundial, más no territorios coloniales franceses, pudiendo afirmar que la actividad de la Mission Laïque française, fundada en 1902, fue limitada y marginal¹⁹² en comparación con el dinamismo desplegado por las misiones católicas.

La situación de las congregaciones religiosas francesas fue alterada notablemente a principios del siglo XX, coincidiendo con el ascenso de la presidencia del Consejo de Ministros del ex-seminarista Émile Combes (1902-1905). Si ya en los años ochenta se había procedido a la aprobación de medidas secularizadoras en los ámbitos de la educación, las desarrolladas ahora. Éste nuevo impulso secularizador se vino haciendo más presente ya durante el gobierno de Pierre Waldeck-Rousseau (1899-1902). La Compañía de Jesús, ya afectada por los decretos de los ochenta, representación entre los medios anticlericales del ultramontanismo romano, fue la primera congregación en sufrir los efectos de las legislaciones secularizadoras, al igual que en España y Portugal. Sin embargo el papel que habían adquirido en territorios ultramarinos, especialmente en el Levante mediterráneo, hizo de dichos territorios el refugio donde se acogían gran parte de los miembros afectados por la política metropolitana. Beirut, y su centro universitario jesuita, la Universidad de Saint Joseph, centro de la irradiación cultural francesa en Siria, que a pesar de todo, mantuvo la subvención gubernamental¹⁹³. Ahora, en la primera década del siglo, en territorios ultramarinos en donde hasta entonces habían podido las congregaciones evadir las medidas metropolitanas, fueron aplicadas éstas medidas, especialmente en Argelia y Túnez¹⁹⁴, procediéndose en 1902 a la clausura de los centros religiosos, especialmente aquellos de carácter educativos. No obstante, fueron exceptuados en estos territorios los centros de los padres blancos, que consiguieron ser excluidos posteriormente, de la ley del 7 de julio de

¹⁹² CABANEL. Patrick. « Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans la République coloniale ? »...pp. 58-59.

¹⁹³ PRUDHOMME. Claude. « Les congrégations missionnaires face aux lois anti congréganistes : un régiment de faveur ? ». (pp. 307-329). En CABANEL. Patrick. DURAND. Jean-Dominique. *Le Grand Exil des Congrégations religieuses françaises. 1901-1914*. Paris. CERF. 2005. pág. 317.

¹⁹⁴ SAAIDIA. Oissila. SOUMILLE. Pierre. « Algérie et Tunisie : le repli en terre d'islam ? ». (pp. 330-358). En CABANEL. Patrick. DURAND. Jean-Dominique. *Le Grand Exil des congrégations religieuses françaises. 1901-1914...*

1904, que prohibía la enseñanza a las congregaciones religiosas¹⁹⁵. Ello refleja hasta qué punto las autoridades francesas veían indispensable la labor desplegada por éstos religiosos. A pesar de todo, finalmente, estas medidas no llegaron a ser aplicadas en todo su rigor en el espacio colonial francés, al margen de Madagascar y Argelia. En el caso argelino, incluso, el culto católico se benefició de indemnidades temporales, mostrándose la necesidad que había de los religiosos como un medio a través del cual preservar el predominio del clero francés ante la posibilidad de entrada de clérigos españoles o italianos¹⁹⁶, en una población diversa, como era la población europea asentada en el país. En el Levante mediterráneo, la aplicación de las mismas podía hacer peligrar los privilegios que ostentaba Francia en la zona, como protectora de los católicos de Oriente, lo que ayudó a amortiguar el impacto de dicha legislación¹⁹⁷. Aylward Shorter para pretendido argüir, no obstante, que, la aprobación de dichas medidas, vino a poner fin al equívoco de considerar a los misioneros como agentes de la administración colonial francesa¹⁹⁸. Sin embargo, es evidente que la respuesta es más compleja.

LAS MISIONES EN EL MUNDO ARABO-ISLÁMICO.

Una vez contemplado el panorama de la Iglesia y sus misiones en su relación con los poderes coloniales a lo largo del siglo XIX y principios del XX, conviene focalizar la atención en las misiones católicas dirigidas hacia el mundo arabo-islámico. Este ámbito comparte toda una serie de rasgos culturales que hicieron que los misioneros mantuviesen unas actitudes determinadas, tratándose además de un área que despertaba fuertes intereses geoestratégicos entre las diferentes potencias coloniales, por encontrarse en ellas muchos de los puntos vitales para la comunicación marítima. Nos encontramos por tanto con una zona muy penetrada por las influencias europeas. El mundo arabo-islámico presentaba una larga historia de contactos con el Occidente cristiano, en donde se fue pasando de una situación de rivalidad-intercambio,

¹⁹⁵ ENCREVÉ. André. GADILLE. Jacques. MAYEUR. Jean-Marie. « La France » (pp. 501-544). En MAYEUR. J.M. PIETRI. L. VAUCHEZ. A. VENARD. M (Dir.). Histoire du Christianisme. Tome XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914...pág. 527

¹⁹⁶ MANCERON. Gilles. « L'étrange application de la loi de 1905 dans les colonies ». (pp. 101-107). En BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. *Religions et colonisations*...pág. 107.

¹⁹⁷ TRIMBUR. Dominique. « Exil et retour : l'impact de la législation française sur la présence tricolore en Palestine. 1901-1925 ». (pp. 359-385). En CABANEL. Patrick. DURAND. Jean-Dominique. *Le Grand Exil des congrégations religieuses françaises. 1901-1914...*

¹⁹⁸ SHORTER. Aylward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale*...pág. 33.

a una situación de progresiva dominación por parte de las potencias europeas a los diferentes estados arabo-musulmanes de la época.

Se trata de un mundo plural, en el que aparecen distintos grupos que podrían diferenciarse en función de su religión o su componente étnico¹⁹⁹. Hay que hacer, sin embargo, una primera diferenciación en función de criterios geográficos y culturales dentro del mismo bloque, tratándose, por un lado, las misiones destinadas a lo que es propiamente el oriente árabe, el *Mashreq*, y por otra, las dirigidas hacia el occidente árabe, el *Maghreb*. Ambos ámbitos comparten nexos comunes. El predominio de la religión islámica es el de mayor importancia. Ésto condicionó el papel de los misioneros por tierras de dominio islámico, imposibilitando llevar a cabo actividades proselitistas entre la población musulmana. La raíz de la prohibición la encontramos en la propia jurisprudencia islámica (*fiqh*), en la que queda taxativamente prohibida la apostasía del Islam, conllevando dicha acción la toma de medidas punibles que pueden llevar a la condena a muerte del apóstata. Para evitar que se pueda caer en ella, se prohíbe a los miembros de otras religiones hacer proselitismo entre los musulmanes, no así entre otras minorías religiosas que en el territorio habitan como pueden ser los judíos o las diferentes confesiones cristianas. Por tanto, la existencia de esta imposibilidad generaba y genera aún hoy en muchos países limitaciones, en lo que a la actuación misional se refiere. El Islam fue considerado por los misioneros como el obstáculo fundamental para la acción evangelizadora allá donde imperase. A pesar de todo, fueron varias las ocasiones en que las distintas congregaciones religiosas trataron de llevar a cabo campañas de proselitismo entre musulmanes. Éstas, en principio, se limitaron a grupos concretos, especialmente aquellos situados en *los márgenes espirituales y geopolíticos del Islam*²⁰⁰. Estos grupos eran considerados poblaciones musulmanas con unas concepciones religiosas y culturales de fuerte carga sincrética²⁰¹. En torno a estas comunidades fue, en dónde se alimentaron las esperanzas de una posible conversión de los musulmanes al

¹⁹⁹ Dentro de este bloque arabo-islámico comprendemos a los turcos, kurdos y grupos bereberes del norte de África, que, aunque sin ser árabes, es imposible hacer un tratamiento de los mismos sin contar con el elemento árabe, como en el caso de los bereberes y los kurdos. En el caso de los turcos hasta después de la Primera Guerra Mundial detentaban la autoridad en gran parte de los territorios árabes, de ahí la imposibilidad de llevar a cabo un tratamiento completamente separado. Para saber más, consultar la obra de LEWIS. Bernard. *Las identidades múltiples de Oriente Medio*. Siglo XXI editores. 2000. Madrid.

²⁰⁰ HEYBERGER. Bernard. MADINIER. Remy. *L'Islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman. XVI-XX siècle*. Paris. Éditions Karthala. 2011. pág. 8.

²⁰¹ HEYBERGER. Bernard. MADINIER. Remy. *L'Islam des marges...*pág. 12.

cristianismo. La existencia de minorías religiosas no islámicas es, aún hoy, otra de las características en común, mantenidas a lo largo del tiempo gracias a la existencia de la *Dhimma*²⁰². Se trataba, en definitiva, del “pacto” que establecen los gobernantes musulmanes con estas minorías religiosas no islámicas, en concreto con los pueblos del libro²⁰³ (*Ahl al Kitab*). En torno a estos grupos fue hacia donde estuvo dirigida y permitida en un principio la acción misional.

Sin embargo, a pesar de dichas semejanzas, se debe hacer hincapié en aquellos factores que diferencian sustancialmente a ambas zonas geográficas, ya que ayudan a explicar las limitaciones que tendrán las congregaciones religiosas en unas u otras poblaciones.

El *Mashreq*, el oriente árabe, se compone de los territorios del *Shams*, la Siria histórica, en donde estaría inmersa Tierra Santa, así como la Península Arábiga (*khilich*), y Egipto. En muchas ocasiones se ha considerado a Egipto, *Mishr*, un bloque geográfico-cultural separado. En el siglo XIX la mayoría de éstos territorios se encontraban bajo el dominio del Imperio Otomano. Desde el siglo XIV los sucesivos sultanes llevaron a cabo una política expansionista, incorporando la mayoría de los países árabes, exceptuando el alejado reino de Marruecos, en el *Maghreb*. Sin embargo desde finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII las provincias norteafricanas fueron recuperando su autonomía, hasta el punto de mantener políticas independientes²⁰⁴, relegándose el poder del sultán al nombramiento de los beys y deyes gobernantes.

En Egipto, tras la conquista napoleónica (1897) que diezmó la casta militar que mantenía el poder local, los mamelucos²⁰⁵, se hizo con el poder de la provincia el soldado de

²⁰² Para profundizar sobre los *dhimmies* consultar la obras de YE'OR. Bat. *The Dhimmi. Jews and Christian under Islam*. New Jersey. Fairleigh Dickinson University Press. 1985. LEWIS. Bernard. *Juifs en terre d'Islam*. Paris. Flammarion. 1998. DURÁN VELASCO. José Francisco. *El Islam frente a las otras religiones*. Córdoba. Almuzara. 2012.

²⁰³ Que en principio incluía a los judíos, los cristianos y los sabeos. Sin embargo las realidades políticas de la expansión harán que progresivamente entren a formar parte del “pacto” otros grupos religiosos como sucedió con el caso de los mazdeístas iraníes.

²⁰⁴ Para profundizar, consultar la obra de Abdalláh Laroui *Historia del Magreb; desde los orígenes hasta el despertar. Un ensayo interpretativo*. Madrid. Mapfre. 1994, o bien la de Charles-André Julien *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie, Algérie, Maroc. De la conquête arabe à 1830*. Paris. Payot. 1994.

²⁰⁵ De la palabra *mamlouk* que significa literalmente “esclavo”. Tras el fin de los ayyubíes de Egipto en el año 1250, la casta militar de los mamelucos se hicieron con el poder, reteniéndolo hasta el año 1517 en que las tropas otomanas al mando del sultán Selim I el Cruel (1512-1520). Sin embargo, y a pesar de todo los mamelucos conservaron su poder como casta política gobernando la provincia.

origen albanés, Mehmet Alí (1805-1848), quien acabó definitivamente con los mamelucos, y llevó a cabo toda una serie de reformas políticas y administrativas de la provincia, buscando la modernización de la economía, creando una potente armada y ejército, adiestrado por instructores franceses. Gracias a ello consiguió, no solo que el sultán le nombrase virrey de Egipto, sino llevar a cabo una campaña contra el gobierno de la Sublime Puerta, conquistando con su hijo, el enérgico Ibrahim Pachá, gran parte de la costa sirio-palestina, llegando a derrotar a las tropas turcas en Konya en 1832, y posteriormente en el año 1839 en Nisibis. Sin embargo, el peligro que suponía el ascenso del poder egipcio para la estabilidad del mediterráneo oriental, hizo que los británicos, con el apoyo del zar de Rusia y el káiser austríaco emprendiese una campaña de reconquista de los territorios perdidos, frente a una Francia que había optado por apoyar al enérgico virrey egipcio. Finalmente, Mehmet Ali, tuvo que renunciar a todas sus conquistas, aunque pudo afianzar su dinastía en el trono de Egipto que se mantuvo hasta el año 1952²⁰⁶. El actuación egipcia transformó profundamente el Oriente Medio tal y como había venido siendo desde la conquista turca de 1517.

A mediados del siglo XIX el Imperio Otomano retenía aún en el oriente los territorios de la Siria histórica, Iraq y la Península Arábiga, sobretudo la zona del Hiyaz²⁰⁷. En torno a la zona Sirio-Palestina, se concentraron los intereses de las potencias europeas²⁰⁸, especialmente tras la citada confrontación entre el virrey egipcio y el sultán otomano. A partir de entonces, conflictos que antes se reducían al ámbito local, comenzaron a cobrar una dimensión internacional. Se trataba de un territorio que se caracterizaba por su diversidad confesional y étnica, encontrándonos con numerosas comunidades de judíos así como de samaritanos²⁰⁹ en

²⁰⁶ Para profundizar, consultar la obra de LÓPEZ GARCIA. Bernabé. *El Mundo Arabo-Islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid. Editorial Síntesis. 2000, o la obra de Eugène Rogan. *Los árabes. Del Imperio Otomano a la actualidad*. Barcelona. Editorial Crítica. 2009.

²⁰⁷ Por otra parte a lo largo del siglo XIX pudo conservar en mayor o menor medida las provincias europeas, la llamada Rumelia, hasta que finalmente por el embate de los nacionalismos balcánicos tuvo que ir concediendo diferentes grados de autonomías a los distintos territorios. Tan solo Grecia había conseguido independizarse del poder turco, y gracias a la mediación de las potencias europeas como Francia, Gran Bretaña y Rusia.

²⁰⁸ Por supuesto los intereses de los europeos también se centraron en otras zonas vitales de sus rutas hacia el extremo oriente, como pudo ser el golfo de Adén, que pasaría a convertirse en un protectorado británico, así como distintos enclaves del Golfo Pérsico.

²⁰⁹ Comunidad de religión yahvista, quien desde el siglo VII a. C. aparecen como grupo propiamente diferenciado de lo que será posteriormente el judaísmo.

torno a la ciudad palestina de Nablús, mandeos²¹⁰ en el golfo pérsico, diferentes ramas del islam chiíta²¹¹²¹², como los ismaelíes²¹³, drusos²¹⁴, yazidis²¹⁵, y alawies o nusayries²¹⁶ así como un gran abanico de confesiones cristianas²¹⁷²¹⁸ como la greco-ortodoxa, la sirio-ortodoxa²¹⁹, la Iglesia maronita²²⁰, la iglesia armenia²²¹, la asiria²²² (refugiados en las montañas

²¹⁰ Grupo gnóstico, también llamado erróneamente los cristianos de Juan Bautista.

²¹¹ Del término *Shi'a 'Ali*, literalmente “los seguidores de 'Ali”, yerno del Profeta Muhammad. Tras la muerte del tercer califa *rashidun* (bien guiado u ortodoxo) Utman Ibn Affan, se produjo un conflicto por la sucesión del califato. Si bien, 'Ali consiguió convertirse en califa (656-661) finalmente el califato pasó a manos de la familia Ibn Umayya quienes transformarían el califato en un cargo hereditario dinástico. Los partidarios de que la sucesión de la familia de Ali debían ser los sucesivos califas u Imames, como se les comenzó a llamar fueron el origen de las comunidades chiitas.

²¹² Para profundizar consultar la obra de KHURI. Fuad I. *Imames y emires. Ortodoxia y disidencia en la sociedad árabe*. Barcelona. Bellaterra. 2000.

²¹³ También llamados chiíes septimanos, debido a que consideraban legítimo sucesor al Imamato al hijo mayor, Ismael (719-765), del sexto Imam Ya'afar as-Sadik (702-765) en vez del designado sucesor Musa al Kazim (745-799).

²¹⁴ Rama del chiismo septimano de tipo gnóstico, nacida tras la muerte del califa fatimí Al-Hakim (996-1021), a quien Muhammad ibn Ismail Nashtakin ad-Darazi (-1018) lo declaró una emanación divina. Sus seguidores, tras la muerte del sultán fatimí buscaron refugio en las montañas sirio-libanesas.

²¹⁵ También llamados “los adoradores del diablo”, tratándose de una confesión difundida en el siglo XII por el Sheij sufí Adi ibn Musafir, asimilando diferentes elementos de las religiones precedentes, tanto de cristianismo como el zoroastrismo y diferentes grupos gnósticos. Algunos han querido ver en ella la religión “natural” de los kurdos.

²¹⁶ Rama chiíta fundada por Abu Shu'ayb Muhammad ibn Nusayr, de fuertes caracteres sincréticos.

²¹⁷ Para profundizar sobre el cristianismo oriental consultar la obras de VALOGNES. Jean Pierre. De. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*. Paris. Fayard. 1994, HEYBERGER. Bernard. *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*. Paris. Autrement. 2003. BILLIOUD. Jean Michel. *Histoire de chrétien d'Orient*. Paris. L'Harmattan. 2000. MASTERS. Bruce. *Christian and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of the sectarianism*. Cambridge. Cambridge University Press. 2004.

²¹⁸ A pesar de no haberlo mencionado aquí, igualmente que en esta zona, en Egipto encontramos la mayor población cristiana del mundo árabe, estando integrados mayoritariamente en la Iglesia Copta ortodoxa, bajo cuyo seno nació el cisma anti calcedonio (llamado despectivamente por los católicos como monofisita, al considerar que solo otorgaban preeminencia a la naturaleza divina de Jesucristo. Dichos planteamientos fueron defendidos por el patriarca alejandrino Dioscoro (444-451) y el monje griego Eutiques (380-456) en el Concilio de Calcedonia del año 451, llevando a sus últimas consecuencias las palabras del anterior patriarca alejandrino, Cirilo I (370-444) en su enfrentamiento con Nestorio en el Concilio de Éfeso del año 431. En el Concilio de Calcedonia fueron condenados sus presupuestos teológicos sobre la naturaleza de Cristo, produciéndose un cisma que continua a día de hoy. Sin embargo, una parte de los coptos se unió a Roma, gracias a la acción de los misioneros católicos en el año 1442 aunque no termino de consolidarse hasta el año 1895.

²¹⁹ También denominada como Jacobita, en honor al predicador del siglo VI, Jacobo Baradai, quien difundió entre los medios religiosos sirios la doctrinas anticalcedonianas.

de Hakkai, entre la frontera de la Turquía, Siria e Iraq actuales). A su vez encontramos las diferentes ramas católicas (uniatas) nacidas de la separación de las iglesias madre a raíz de las misiones enviadas por Roma, constituyéndose así las iglesias melkita²²³ (1724), la iglesia sirio-católica (1895), la iglesia armenio-católica (1742), y la iglesia caldea²²⁴ (1551).

A pesar de que la jurisprudencia islámica prohibía llevar cabo acciones proselitistas entre los musulmanes, había otra amplia capa de población que sí podía ser susceptible de evangelización o re-evangelización, como la perteneciente estas iglesias, consideradas por Roma como cismáticas. Desde finales de la Edad Media, los esfuerzos romanos se habían concentrado en llevar a cabo una comunión con las iglesias orientales ortodoxas, que acabó en notorios fracasos, siendo destacable el obtenido tras el Concilio de Ferrara-Florenia de 1436. Anteriormente, en el año 1343 el papa Clemente VI había creado la Custodia de Tierra Santa, siendo otorgada a la orden de San Francisco²²⁵ como medio de garantizar la presencia de la Iglesia latina en los Santos Lugares. A partir de entonces frailes fueron adquiriendo

²²⁰ De obediencia romana desde el IV Concilio de Letrán, 1215. Los orígenes de la Iglesia Maronita son bastante oscuros. Las escrituras hacen referencia a un asceta local llamado Marón. Sin embargo los últimos estudios parecen revelar que se tratasen de los descendientes de los grupos sirios que se adhirieron a las doctrinas monotelitas creadas por el patriarca constantinopolitano Sergio y el emperador Heraclio en la búsqueda de una solución al problema religioso con las provincias anticalcedonianas. Tras la condena de las doctrinas sufrieron persecuciones tanto de los calcedonianos y como de sus adversarios, teniendo que buscar refugio en las montañas del Líbano. Durante las cruzadas, se renovó el contacto con esta cristiandad, apoyando a los invasores francos. Debido a su temprana unión con Roma se trata de la Iglesia oriental que ha sufrido un mayor proceso de latinización.

²²¹ Igualmente se trata de una iglesia de confesión anticalcedoniana, sin embargo, a diferencia de las anteriores se trata de una iglesia de carácter étnico.

²²² También denominada la Iglesia persa. Esta iglesia tras las condenas a las doctrinas del patriarca constantinopolitano Nestorio y la escuela de Edesa, siendo condenadas sus proposiciones en el Concilio de Éfeso, del año 431, y confirmada la condena en el Concilio de Calcedonia del año 451. Desde entonces la Iglesia asiria, o nestoriana tuvo su ámbito de expansión en los medios persas, y tras la conquista islámica, llevo a cabo su afán misionero fuera de las fronteras del Imperio Persa, llegando a China y la India, en dónde dio origen en esta última a la Iglesia malabar.

²²³ Su nombre deriva del término *malik* que significa “rey”. En principio dicho término hacía referencia los cristianos de obediencia greco-ortodoxa en referencia a su fidelidad al emperador de Constantinopla. Sin embargo, tras la constitución de la iglesia greco-católica paso el nombre de melkita a denominar a esta última.

²²⁴ Con este nombre, fue bautizada la iglesia uniata surgida de la Iglesia asiria, siendo dicho nombre una creación romana, haciendo referencia al antiguo emplazamiento bíblico.

²²⁵ Aunque esta ya había sido organizada en el Capítulo de 1217 dirigido por el propio San Francisco de Asís, habiendo presencia de los frailes en distintos lugares de Tierra Santa antes de la citada fecha.

propiedades, llegando a convertirse en una potencia financiera gracias a las diferentes donaciones que las distintas naciones europeas católicas irán aportando²²⁶, ayudando, teóricamente, su presencia, a un acercamiento con éstas confesiones. Sin embargo, fue tras la Reforma tridentina, cuando se llevase a cabo y toda una campaña para incorporar a las distintas confesiones al credo y la obediencia romanas²²⁷. No obstante, la Iglesia Romana, dejaba de hablar, a partir de entonces, de una comunión de los cristianos, planteando la necesidad de “retorno a Roma”, una vuelta hacia la “sede de la Cristiandad”. La progresiva constitución de “iglesias uniatas” resultó un golpe fatal para las comunidades cristianas, ya que contribuyó con ello a debilitar su cohesión²²⁸, estallando conflictos en el seno de las mismas entre los partidarios de la unión y los refractarios. Esta situación fue aprovechada en numerosas ocasiones por las autoridades otomanas para la obtención de rédito político con el apoyo a uno u otro de los sectores de las comunidades. Roma, bajo este nuevo prisma, desde finales del siglo XVI, durante el XVII y XVIII fue organizando continuadas misiones de dominicos, jesuitas²²⁹, y carmelitas a las regiones de Siria-Líbano, Anatolia y lo que actualmente comprende el norte de Iraq²³⁰. Palestina-Tierra Santa, fue, sin embargo, territorio donde los franciscanos ejercieron el monopolio misional²³¹, mientras que en Egipto, tuvieron que compartir ministerio con capuchinos y dominicos²³²²³³. Los misioneros justificaban su

²²⁶ LAFON. Jacques. *Itinéraires. De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*. Publications de la Sorbonne. 2004. Paris. pág. 47.

²²⁷ FRAZEE. Charles A. *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire. 1453-1923*. Cambridge. Cambridge University Press. 2006. pág. 91-92.

²²⁸ YE'OR. Bat. *Les Chrétientés d'Orient. Entre Jihad et Dhimmitude. VII-XX siècle*. Paris. Jean Cyrille Godefroy Éditions. 2006. pp. 180-183.

²²⁹ Quienes serían reemplazados por los lazaristas en la segunda mitad del siglo XVIII tras el decreto del papa Clemente XIII en 1773 suprimiendo la Compañía de Jesús, cediendo a las presiones de numerosas presiones para la disolución de la congregación.

²³⁰ FRAZEE. Charles *Catholics and Sultans...* pp. 127-144.

²³¹ FRAZEE. Charles A. *Catholics and Sultans...* pp. 145-146.

²³² FRAZEE. Charles. A. *Catholics and Sultans...* pp. 148-149.

²³³ Lo cierto es que ya desde el siglo XIV las dos principales órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, había procedido a hacerse un reparto jurisdiccional de Próximo Oriente, existiendo una estrecha colaboración entre ambas congregaciones, organizando los religiosos franciscanos vicariatos, frente al modelo dominicano, con un menor peso del cariz conventual que el que había ido adquiriendo la orden de San Francisco. Juan XXII hizo un esbozo de reparto de competencias cuando concedió a los dominicos Anatolia, Persia, Transoxiana, India y Etiopía para los dominicos. TEJIRIAN. Eleanor. H. SPECTOR SIMON. Reeve. *Conflict, conquest and conversion...*pp. 42-43.

presencia desde una visión providencialista de la historia, considerando la dominación de los musulmanes sobre los cristianos como la manifestación de la voluntad divina por la degeneración del cristianismo oriental²³⁴. Veían por tanto necesario la reforma de las distintas iglesias orientales como preparación para la recuperación de las tierras perdidas ante el Islam²³⁵. La actitud hacia los musulmanes por parte de los misioneros cambió también, pasándose de una actitud ofensiva hacia una actitud más templada, en la que se veía mejor la conversión por convicción que por coerción, reglamentándose la metodología misional sobre ellos en los textos fundacionales de la Congregación de Propaganda Fide de 1622²³⁶.

Desde la alianza establecida entre el sultán otomano Solimán el Magnífico (1494-1566) y el rey de Francia Francisco I (1494-1547), en 1536, los sucesivos sultanes otomanos fueron pactando con los reyes de Francia toda una serie de capitulaciones que confirmaba al país europeo como el protector de los católicos en Oriente. Comenzaron éstas con la firmada el 18 de octubre de 1569²³⁷, a las que siguieron las de 1581, 1597, 1604, 1673 y 1740²³⁸. Desde 1724 el papado, en apoyo de la labor protectora que realizaba Francia en Oriente, otorgó honores litúrgicos a los cónsules franceses distribuidos en el Levante Otomano²³⁹. La capitulación de 1740, a diferencia de las anteriores, se trató de una capitulación firmada entre desiguales, en un momento de debilidad del estado otomano, perdiendo, como afirma Jacques Lafon, *su carácter de precariedad para convertirse en permanente*²⁴⁰. Si bien, en origen, dichas capitulaciones no tuvieron una profunda trascendencia política, más simbólica que real, en función del declive otomano y la cada vez más creciente intervención de las potencias en sus territorios, el papel de la protección sobre los católicos adquirió una nueva dimensión,

²³⁴ HEYBERGER, Bernard. MADINIER. Rémy. *L'Islam des marges...* pp. 8-9.

²³⁵ HEYBERGER. Bernard. "Peoples sans loi, sans foi, ni prêtre. Druzes et nusayris de Syrie découverts par les missionnaires catholiques. XVII-XVIII siècles". pp. 45-81. HEYBERGER. Bernard. MADINIER. Rémy. *L'Islam des marges...* pp.45-46.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ FRAZEE. Charles. A. *Catholics and Sultans...* pp. 67-68.

²³⁸ Las firmadas en 1804 y 1838 fueron confirmaciones de las firmadas en el año 1740.

²³⁹ ROGIER. L.J. DE BERTIER DE SAVIGNY, Guillaume. *Nueva historia de la Iglesia. De la Ilustración a la Restauración*. Ediciones cristiandad. 1984. Madrid. pág. 215.

²⁴⁰ LAFON. Jacques. *Itinéraires. De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale...* pág. 88.

rentable políticamente²⁴¹. Es importante señalar que la protección sobre las misiones no puede ser comparada con los patronatos ejercidos por monarquías como la española o la portuguesa (*el padroado*), ya que, a diferencia jurídica de éstas últimas, en donde la Santa Sede había delegado la gestión de todos los asuntos religiosos a los poderes seculares (pensemos que el establecimiento de los mismos fue anterior a la creación de la Congregación de la Propaganda Fide en 1622), la protección se trataba de un pacto establecido entre dos poderes, al margen de la Santa Sede, teniendo la potencia protectora que negociar con la Santa Sede la cobertura de las plazas eclesiásticas. El galicanismo hizo que, la Santa Sede, tuviese que plegarse a los intereses franceses²⁴² en el levante mediterráneo, así como en China y Asia Sudoriental. En el siglo XIX se convirtió en el modelo más generalizado, pudiendo el Sumo Pontífice asegurarse que, de esta manera, al menos en teoría, las misiones se mantuvieran bajo su control²⁴³. Sin embargo, países como España, acunada en su ya tradicional sistema de patronato, vio siempre con recelo la autoridad de la Propaganda Fide y el sistema de protecciones, ejemplificándose en las misiones de los franciscanos en Marruecos como veremos más adelante.

A partir de la segunda mitad y durante el siglo XIX, ante la debilidad internacional del imperio otomano, las diferentes potencias incrementaron su penetración política, económica y cultural, conformándose lo que a nivel internacional se denominó “La Cuestión de Oriente”. De ahí la progresiva internacionalización que fueron tomando los sucesos que fueron desarrollándose en las diferentes provincias de sultanato. La Guerra de Crimea (1853-1856), que desestabilizaría el equilibrio existente en el Mediterráneo oriental, tuvo su origen inmediato y la excusa para el conflicto en las disputas que había entre las comunidades cristianas por la posesión de la titularidad del huerto de Getsemaní, en Jerusalén. Este conflicto no era nuevo, ya que durante toda la Edad Moderna se repitió en numerosas ocasiones, sin embargo, en esta ocasión se sobredimensionó debido a la internacionalización de la situación del Medio Oriente. Así el imperio ruso, agraviado ante el fracaso en las negociaciones con el sultán de Estambul para arrancar a los católicos, protegidos de Francia,

²⁴¹ TABET. Ibrahim. *La France au Liban et au Proche-Orient du XIe au XXe siècle*. Beyrouth. Éditions de la revue phénicienne. 2012. pág. 55.

²⁴² PRUDHOMME. Claude. *Missions Chrétiennes et Colonisation. XVI-XX siècle...* pp. 55-57.

²⁴³ PRUDHOMME. Claude. *Stratégie missionnaire du Saint Siège sous Léon XIII. 1878-1903...* pp. 32-35.

la posesión de ciertos lugares santos, invadió Valaquia y Moldavia, dando inicio a la guerra de Crimea²⁴⁴.

Durante el siglo XIX, gracias a la cobertura de las potencias, se produjo un incremento de la presencia de las misiones católicas en la zona, destacando la acción de los jesuitas. Se debe tener en cuenta, que desde finales del siglo XVIII en que se produjo el despertar del carácter misional de las diferentes denominaciones protestantes, la cada vez mayor presencia de sociedades misioneras protestantes en el Levante²⁴⁵ generó un fuerte estímulo para la renovación de la acción misional católica. Los jesuitas, campeones de la contrarreforma, una vez más, figuraron entre los más numerosos, especialmente tras su regreso a Siria en 1831. No obstante, políticos como el Guizot, ministro del rey francés Luis Felipe de Orleans, de origen protestante, no consideraba prudente la preponderancia jesuita, al considerar que la congregación tenía un carácter profundamente romanistas, chocando con el carácter galicano de la protección que Francia ejercía sobre los católicos. Veía mejor opción, para cumplir los intereses de Francia en la zona, la presencia de los lazaristas²⁴⁶, las hijas de la Caridad, las hermanas de San José de la Aparición. Posteriormente Francia apoyó la entrada de los célebres Padres Blancos de Lavigerie, quienes obtendrían permiso para instalarse en la ciudad de Jerusalén, donde fundarían un colegio para la formación del clero melkita en la Iglesia de Santa Ana, a pesar de la oposición de los franciscanos²⁴⁷. Se procedió igualmente a la creación de instituciones en Europa con el fin de sostener las misiones entre los cristianos de oriente como la Oeuvre d'Orient en 1856. Éstas estaban nutridas gracias a los fondos destinados por los laicos franceses con el objetivo de mantener las obras católicas en la zona. La crítica situación por la que atravesaron las comunidades cristianas de Siria y Líbano en los años cuarenta del siglo XIX y posteriormente tras las masacres de Damasco de 1860, causaron un gran impacto en la opinión pública europea. El gobierno francés de Napoleón III decidió,

²⁴⁴ TRIMBUR, Dominique. AARONSOHN. *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine. 1799-1917...* pp.37-40.

²⁴⁵ Para profundizar en torno al renovado interés misional en la zona consultar la obra de TEJIRIAN. Eleanor. SPECTOR SIMON. Reeva. « The Great Awakening of the Protestants and the Anglicans » (pp. 69-93). *Conflict, conquest, and conversion...*

²⁴⁶ DOUZEL-VERDEIL. Chantal. *Les Jésuites de Syrie. 1830-1864. Une mission auprès des chrétiens d'orient au début de réformes ottomanes*. Lille. Atelier National de Reproduction des Thèses. 2003. pp. 127-136.

²⁴⁷ CEILLIER. Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr. Lavigerie à la mort du fondateur. 1868-1892*. Paris. Karthala éditions. 2008. pág. 158.

impulsado por los intereses de sederos lioneses que esperaban hacerse con el nicho de la producción que venía constituyéndose en la montaña libanesa²⁴⁸, enviar una expedición con el objetivo de frenar el derramamiento de sangre²⁴⁹. El emperador, a través de esta acción pretendió, también, reconciliarse con la opinión pública católica francesa, francamente opuesta a la política italiana desplegada por Napoleón III²⁵⁰.

Como se ha comentado, la iglesia católica observaba con temor el avance de los religiosos protestantes. Se dispuso así la necesidad de contrabalancear la situación, llevando cabo toda una serie de acciones con el fin de contrapesar la creciente influencia protestante. No sorprende como afirma Eleanor H. Tejirian, que ante actividades tan propias de los grupos protestantes como la distribución de Biblias, se produjese un fuerte rechazo entre las élites maronitas, fieles a Roma, a éstas publicaciones, considerándolas anatemas y terminando por quemarlas. Roma no dudó en apoyar las iniciativas del patriarca maronita con el fin de que desde Estambul se expediese un firman en 1824 prohibiendo la importación de libros religiosos desde Europa²⁵¹. Sin embargo donde está competencia se hizo más patente fue en la erección de centros pedagógicos y sanitarios. Lo cierto es que desde los consulados, el cuerpo diplomático de los diferentes países, especialmente Francia y Gran Bretaña, habían venido, desde los años veinte del siglo XIX, apoyando las iniciativas emprendidas por los respectivos misioneros. En tiempos del conflicto de Mohammed Ali, Gran Bretaña se había convertido en la firme defensora de las minorías no-cristianas (ante la ausencia de comunidades protestantes nativas) como los drusos y judíos. En sus centros educativos pretendieron llevar a cabo la formación de las élites comunitarias que pudiesen contrarrestar el peso llevado a cabo por las congregaciones católicas francesas. Así la convergencia entre los intereses misionales y las de los cuerpos diplomáticos de los respectivos países llegaron a su culmen, en la necesidad que tenían los diplomáticos de que los religiosos consolidasen un nicho de influencia en la plural sociedad del Medio Oriente. Los misioneros católicos y protestantes establecieron diferentes centros sanitarios y educativos, todo bajo una fuerte competencia entre ambas confesiones.

²⁴⁸ PLESSIS, Alain. *Nouvelle histoire de la France Contemporaine. De la fête impériale au mur des fédérés. 1852-1871*. Paris. Éditions Seuil. 1979. pág. 198.

²⁴⁹ ROGAN, Eugène. *Los árabes. Del Imperio Otomano a la actualidad*. Barcelona. Editorial Crítica. 2010. pp. 148-154.

²⁵⁰ TABET, Ibrahim. *La France au Liban et au Proche Orient*. Beyrouth. Éditions de la Revue Phénicienne. 2012. pág. 111.

²⁵¹ TEJIRIAN, Eleanor. H. SPECTOR SIMON. Reeva. *Conflict, conquest, and conversion...* pág. 83.

Así, tras la creación este primer centro universitario moderno, la actual Universidad Americana de Beirut (antiguamente llamada Universidad Protestante Siria) fundada por los pastores americanos Daniel Bliss y Henri Harris Jessup²⁵², los misioneros jesuitas procedieron rápidamente, en primer lugar, al traslado de centro neurálgico de sus misiones de Ghazir a Beirut, donde a continuación fundaron otro centro universitario en 1875 que hiciese competencia al centro protestante, y tuviese un carácter propiamente católico, la Universidad de Saint Joseph. La importancia que dichos centros, protestantes y católicos, tuvieron para el desarrollo de la cultura árabe fue crucial, formándose en ellos la intelectualidad árabe, especialmente cristiana²⁵³, pudiendo afirmar que ambas universidades se convirtieron en los ámbitos que contribuyeron a la gestación de la *Nahda*²⁵⁴, tradicionalmente traducido como el Renacimiento Árabe, formándose en ellos los intelectuales, especialmente en la Universidad Americana, que posteriormente darían forma a la constitución doctrinal del nacionalismo árabe, destacando figuras como Butrus al Bustani²⁵⁵. La educación se convertía, al igual que la asistencia médica, en uno de los vectores de la occidentalización de las sociedades levantinas, contribuyendo a la expansión de todas las ideologías y técnicas occidentales, como el concepto de nación, y conceptos de sanitización etc., teniendo en éste último aspecto gran peso la labor de congregación de los lazaristas en el Hospital de San Luis de Damasco²⁵⁶. La acción de los misioneros ayudaría, no solo a un acercamiento de los cristianos árabes, sino

²⁵²Lo cierto es que para entonces se había constituido un reparto territorial entre las congregaciones protestantes, considerándose que la zona del Monte Líbano correspondía a las sociedades americanas, mientras que la inglesa Church Missionary Society mantuvieron la jurisdicción al sur de Siria, a ambos lados del río Jordán.

²⁵³ CORM. George. *L'Europe et l'Orient. De la balkanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*. Paris. La Découverte. 2002. pp. 230-235

²⁵⁴ GONZALEZ –QUIJANO, Yves. “Le Renaissance arabe au XIXe siècle: médiums, méditations et médiateurs”, HALLAQ, Boutros y TOELLE, Heidi (eds.) *Histoire de la littérature arabe moderne. Tome I 1800-1945*. Arles: Actes Sud, 2007. pág. 71-114.

²⁵⁵ SALIBI. Kamal. *A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered*. London. I.B. Tauris. 2009. Pág. pp. 44-45.

²⁵⁶ BOCQUET. Jérôme. « Le rôle des missions catholiques dans la fondation d'un nouveau réseau d'institutions éducatives au Moyen Orient arabe ». pp. 327-342. En LUIZARD. Pierre-Jean. (Coord.) *Le Choc colonial et l'Islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre de l'Islam*. Paris. La Découvert éditions. 2006. pág. 331.

igualmente de los árabes musulmanes, incrementando así la influencia sobre los mismos que facilitase una hipotética y futura conversión²⁵⁷.

La universidad católica de Saint Joseph se convirtió en el centro de irradiación cultural francesa en la zona, considerándose el papel de los misioneros crucial en la política de Francia en Oriente Medio, llegando a decir Barrès de las misma; *“En Orient nous représentons la spiritualité, la justice, la catégorie de l’ideal. L’Angleterre y est puissante, l’Allemagne toute puissante, mais nous possédons les âmes”*²⁵⁸. Las congregaciones francesas, impregnadas de un fuerte sentimiento nacionalista, a pesar de su vinculación al organismo romano de Propaganda Fide, trataron de dotar a sus obras y establecimientos de un carácter netamente francés, logrando, a través de su política de expansión de la lengua francesa entre todas las capas sociales (incluidas las mujeres a las que tenían acceso las misioneras), el desplazamiento del italiano como lengua franca en el Medio Oriente²⁵⁹. Los misioneros fueron partícipes del mismo pensamiento que los políticos franceses, viendo en la lengua francesa uno de los medios a través del cual transmitir los valores de la civilización, valores relacionados con los logros de la revolución para los políticos franceses y con los del cristianismo para los religiosos²⁶⁰. Sin embargo, el papel de los misioneros no se redujo al de meros instrumentos para la difusión de los valores e intereses de las distintas potencias, en el caso que seguimos, de Francia. Como habíamos afirmado, en los centros universitarios se forjarían las bases intelectuales de movimientos nacionalistas, que podían tener sus efectos contraproducentes, como pudo suceder con el nacionalismo árabe, una vez que Francia y Gran Bretaña lograron implantar sus respectivos mandatos en la zona de levante tras la Primera Guerra Mundial²⁶¹. Los misioneros jesuitas participaron, no obstante, en la elaboración de doctrinas cuya base tenían, en principio, fomentar la política francesa de apoyo a las minorías confesionales de Oriente, con el fin de constituer grupos adictos a la presencia francesa en el

²⁵⁷ MURRE VAN DEN BERG. Heleen. (Coord). *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and early twentieth centuries...* pág. 13.

²⁵⁸ TABET. Ibrahim. *La France au Liban et au Proche-Orient du XIe au XXe siècle...* pág. 131.

²⁵⁹ BOCQUET. Jérôme. « Le rôle des missions catholiques dans la fondation d’un nouveau réseau d’institutions éducatives au Moyen Orient arabe »...pág. 338.

²⁶⁰ LAFON. Jacques. *Itinéraires. De l’histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l’histoire coloniale...* pp. 185-198

²⁶¹ GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITEZ, Ignacio. *Estado y Confesión en Oriente Medio; El caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid. Cantarabia Editorial. 2003. pág. 70-73.

país. Entre los maronitas fue en donde se logró un mayor desarrollo de dichas doctrinas, reforzándose, gracias al papel de los jesuitas de la Universidad de Saint Joseph, la tradicional vinculación que les unía a Francia desde el siglo XVI. Desde sus aulas fomentaron la constitución de un movimiento nacionalista cristiano en el Líbano, a través del cual se pretendía desligar la arabidad de dichos grupos, queriendo enlazar su existencia con el pasado fenicio. Nacería así la perversión ideológica del fenicianismo²⁶², manteniendo su continuidad entre ciertos grupos cristianos a día de hoy, no sin fuertes críticas, que han tratado de demostrar la intencionalidad política de la misma y la incoherencia de la argumentación²⁶³.

A finales del siglo XIX se produjo la incorporación de nuevos contingentes misionales al levante mediterráneo, especialmente alemanes (protestantes y católicos²⁶⁴) e italianos. La presencia de estas misiones, especialmente las católicas, levantó una fuerte oposición entre los medios eclesiásticos y diplomáticos franceses, al considerar que se estaba violando los derechos de Francia adquiridos como protectora de los cristianos-católicos de Oriente. Sin embargo más problemática fue para el mantenimiento de su preponderancia religiosa en Oriente la política anticlerical establecida en su propio territorio metropolitano. La falta de piedad religiosa mostrada por los políticos de París parecía confirmar la inadecuada capacidad de Francia como depositaria de éstos derechos religiosos. No obstante, el pragmatismo de los políticos franceses, viendo el interés político de éstas misiones, hizo que en ningún momento se la renunciase de semejante privilegio. A pesar de los intentos por parte de los gobiernos alemán e italiano, León XIII mantuvo éstos los derechos de París. Incluso, tras la ruptura de relaciones de 1905 entre Francia y la Santa Sede, dichos privilegios se mantuvieron. Con los decretos anticlericales franceses, en un principio, los religiosos pasaron automáticamente a estar bajo la autoridad del Vaticano, sin embargo el ministerio de Asuntos Exteriores procedió

²⁶² KAUFMAN. Asher. *Reviving Phoenicia. The search for identity in Lebanon*. London. I.B. Tauris. 2004. Pág. 119-121

²⁶³ SALIBI. Kamal. "Phoenicia Resurrected". (pp.167-181). *A house of many mansions...*

²⁶⁴ Es interesante resaltar el misticismo que envolvía a éstos alemanes católicos, quienes se encontraban imbuidos, especialmente los benedictinos alemanes, de un pietismo combinado con la concepción divina de carácter medieval que quería ver en la actividad alemana sobre Tierra Santa la recreación de los emperadores de Sacro Imperio Romano Germánico. TEJIRIAN. Eleanor. H. SPECTOR SIMON. Reeva. *Conflict, conquest and conversión...* pág. 117.

al envío de una nota a los representantes de Francia en Constantinopla y el Cairo, afirmando que a pesar de todo, se mantenía la protección institucional francesa a las misiones²⁶⁵.

El siglo XIX significó, lógicamente ante lo que se viene comentando, una nueva distribución de la organización eclesiástica católica en el Oriente Medio. Ésta afectó principalmente a la orden franciscana, acabando con su hegemonía en la zona. Hay autores que han hablado de la “territorialización” de las misiones que se produce bajo los auspicios de Gregorio XVI, respondiendo a una nueva forma de apostolado alejada ya de los métodos practicados por los franciscanos²⁶⁶. Así, ya en el año 1838, Propaganda Fide decidió dividir el vicariato jerosolimitano, creando una nueva circunscripción que comprendiese los territorios de Arabia y Egipto²⁶⁷. Posteriormente, Roma, limitó la jurisdicción de la Custodia de Tierra Santa a los territorios de Palestina y Chipre²⁶⁸. Gracias a ello, se facilitó la penetración de órdenes como las de los jesuitas, lazaristas, y congregaciones femeninas como la de San José de la Aparición de Émilie de Vialar, en Siria, cuyos métodos misionales se centraban más en los ámbitos educativos y sanitarios, con nuevo y más eficaces métodos. El culmen de este proceso se manifestó en la restauración del patriarcado latino de Jerusalén en 1847, con lo que el papel de la Custodia quedaba reducido al mínimo, no sin la fuerte oposición de los franciscanos. Igualmente se produjo un fenómeno de desplazamiento territorial de las misiones debido a la importancia que empiezan a adquirir los núcleos de la costa como Beirut, Trípoli, Alejandría etc., desplazando progresivamente el peso misional que había tenido la zona palestina, en tiempos anteriores, frente a la zona siro-libanesa²⁶⁹. El desarrollo de estas ciudades estaba vinculado a su transformación como capitales diplomáticas, con una cada vez más numerosa población europea, cuya asistencia también debió ser recurrida por los misioneros allí destinados.

²⁶⁵ TEJIRIAN. Eleanor. H. SPECTOR SIMON. Reeva. *Conflict, conquest and conversion...* pág. 122.

²⁶⁶ BUFFON. Giuseppe. “Les Franciscains en Terre Sainte. De l'espace au territoire, entre opposition y adaptation”. pp.65-93. En MURRE VAN DEN BERG. Heleen (Coord.) *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and early twentieth centuries...* pág. 66.

²⁶⁷ BUFFON. Giuseppe. « Le Franciscains en Terre Sainte... » . pág. 68.

²⁶⁸ BUFFON. Giuseppe. “Les Franciscains en Terre Sainte...”. pp.72-73.

²⁶⁹ DOUZEL-VERDEIL. Chantal. *Les Jésuites de Syrie. 1830-1864. Une mission auprès des chrétiens d'orient au début de réformes ottomanes...* pág. 274.

Tras la descomposición del Imperio Otomano se produjo el reparto de los antiguos vilayatos otomanos entre británicos y franceses en calidad de mandatos. La división seguía, con algunas alteraciones, lo dictaminado en el acuerdo de Sykes-Picot en 1916. La nueva situación afectó a la situación de los misioneros. En el nuevo mandato encomendado a Francia tras la Primera Guerra Mundial, limitado a los actuales territorios de Líbano y Siria, las autoridades francesas favorecieron sus actividades, ampliándose su actividad proselitista más allá de los grupos meramente cristianos, abarcando otros grupos minoritarios como los drusos y especialmente los alawitas²⁷⁰, a los que las autoridades francesas igualmente les otorgaron concesiones administrativas en sus respectivos territorios, otro paso más en la política de minorías seguida por las autoridades francesas²⁷¹.

En lo que respecta al occidente árabe, el *Maghreb al arabiya*, para diferenciarlo del país *Maghreb*/Marruecos, la situación ante la que se encontraban los misioneros difería bastante de la encontrada en el *Mashreq*. El principal factor diferencial fue que, a pesar de encontrarnos ante la existencia de minorías religiosas, como las numerosas comunidades judías y las comunidades de ibadíes del Gran Mzab en Argelia, así como minorías étnicas como los bereberes, se daba una ausencia total de comunidades cristianas locales que legitimasen en principio la presencia de los religiosos cristianos en el país. La desaparición de esta cristiandad sigue envuelta en brumas. Existen numerosas hipótesis que han tratado de explicar la causa de la desaparición de la Iglesia norteafricana. Para ello es preciso tener en cuenta hasta qué punto se puede decir que estaba cristianizada la sociedad norteafricana antes de la irrupción del Islam. Parece que en esta región, la cristianización, estuvo muy ligada a la romanización, a diferencia de lo que ocurrió en Oriente, que fue muy intensa. El norte de África llegó a ser la provincia del imperio romano occidental con un mayor número de diócesis, llegándose a hablar de 600 obispos en época de San Agustín²⁷², lo que es un importante indicador de hasta qué punto se hallaba extendida. De aquí salieron ilustres teólogos y apologistas del cristianismo antiguo, como Tertuliano, San Cipriano mártir o San

²⁷⁰ DOUZEL-VERDEIL. Chantal. « Une révolution sociale dans la montagne : la conversion des Alaouites par les jésuites dans les années 1930 ». (pp. 81-106). En HEYBERGER. Bernard. MADINIER. Remy. *L'Islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman. XVI-XX siècles...*

²⁷¹ MÉOUCHY. Nadine. « La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921-1939): raisons de la puissance mandataire et raisons des communautés ».(pp. 359-382). En LUIZARD. Pierre-Jean. *Le choc coloniale et l'Islam...*

²⁷² MEYNIER. Gilbert. "Le passage du christianisme à l'islam en Afrique du Nord. VII-XIII siècle". (pp. 128-141). En BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. *Religions et colonisations...*pág. 128.

Agustín. A pesar de todo, es desconocido hasta qué punto la cristianización llegó a arraigar entre las poblaciones con un origen norteafricano más antiguo; los bereberes. Este aspecto ha sido sujeto de un amplio debate sobre todo durante el periodo colonial. Parece ser que en aquellas regiones alejadas de los núcleos de romanización, es decir, en las grandes zonas urbanas, la cristianización pudiera haber sido más superficial. Sin embargo dicha imagen no concuerda si se tiene en cuenta que la herejía norteafricana por excelencia, el donatismo, prendió fundamentalmente en las zonas rurales llegando a adquirir, según historiadores marxistas, tintes de cierta lucha social entre campesinos y grandes propietarios, cuando se produce la alianza, según Julien, entre donatistas y los circunciliones²⁷³. Sin embargo éstas últimas tesis fueron igualmente refutado, al encontrarse entre los grandes protectores de los donatistas, prominentes figuras de la zona como fue el caso de la *domina* Lucilla, rica terrateniente hispana protectora del movimiento²⁷⁴. El problema de estos planteamientos en los que se produce una identificación entre bereber-donatista como clase social es que no se ajusta a la realidad, según los especialistas, ya que se encuentran grandes terratenientes entre las filas donatistas. La división fue profunda afectando a un gran número de territorios del norte de África, llegándose a calcular la presencia de 279 obispos donatistas frente a 286 católicos en el Concilio de Cartago del 411²⁷⁵. Por otra parte, la expansión de la “herejía” en zonas rurales podía indicar hasta qué punto estas áreas estuvieron cristianizadas, teniendo que llegar, si no a entender con profundidad sí al menos a comprender, la cuestión que el movimiento donatista planteaba a nivel teológico. A pesar de ello, parece que más allá del *limes* romano, esta cristianización no fue realmente profunda. Muchos arguyen que la inexistencia, por lo menos documentada, de textos religiosos escritos en las diferentes lenguas bereberes supuso un freno a la penetración del cristianismo más allá del “*limes*”. Sin embargo, nuevamente nos encontramos con que, si bien ciertas tribus del interior, sobre todo tras el repliegue del *limes* llevado a cabo en tiempos de Diocleciano (284-305), se mantenían paganas, la existencia de sedes episcopales en éstas áreas parecen demostrar que el cristianismo había ya penetrado en dichas áreas. Autores como Yves Moderan recogen las

²⁷³ JULIEN. Charles-André. *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à la conquête arabe (647ap. J.C)*. Paris. Payot. 1951. pp. 218-219.

²⁷⁴ HUGONOT. Christophe. *Rome en Afrique. De la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*. Flammarion. 2000. pág. 203.

²⁷⁵ ARNAUD. Dominique. *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*. Paris. Karthala. 2001. pág. 149.

tesis de P. Brown planteadas en su obra *La vie de Saint Augustin*, que muestra como, en realidad, en la sociedad norteafricana tardorromana hubo cierto desinterés por parte de las élites religiosas por la conversión de los grupos limítrofes, considerando que el tiempo de las misiones tuvo su momento en época apostólica, no correspondiendo por tanto a los contemporáneos la actividad evangélica. Para estos religiosos, la cristianización de los grupos bereberes se llevaría a cabo en función de la integración de los mismos dentro de la romanidad²⁷⁶. Apunta, por tanto, a la fuerte filiación existente en el norte de África entre cristianismo y romanidad. La invasión vándala supuso un periodo de fuerte inestabilidad para las comunidades cristianas católicas, dado el enconado arrianismo de los poderes establecidos. Si bien hubo ciertos periodos de calma, la estabilidad religiosa no llegaría hasta la reconquista bizantina. ¿Cómo entonces explicar la desaparición de las comunidades cristianas en el norte de África tras la llegada del Islam? Joseph Cuoq plantea que la desaparición de las cristiandades norteafricanas tiene mucho que ver con las migraciones que se producen a los cercanos territorios cristianos de Europa en los tiempos posteriores a la conquista islámica, así como a la falta de dirigentes religiosos que ayudasen a dar cohesión al grupo confesional²⁷⁷. La ausencia de un monacato en el norte de África como el organizado en Oriente y Egipto que ayudase a la articulación de estas comunidades pudo contribuir igualmente al debilitamiento de las comunidades cristianas bajo el dominio musulmán²⁷⁸. Por otra parte, durante el periodo bizantino parece que la vitalidad de la iglesia norteafricana disminuyó notablemente, si se compara con el periodo anterior, viviéndose incluso, un breve renacimiento del donatismo en la Numidia. La dependencia de la iglesia norteafricana de Roma y de los emperadores, a diferencia de lo que ocurrió en áreas como Egipto, no contribuyó a que la iglesia se articulase como un elemento local que cimentase su implantación en el norte de África a la llegada del Islam²⁷⁹.

La desaparición de estas comunidades cristianas en el Norte de África no supuso el fin de la historia del cristianismo en el territorio. La presencia de cristianos, ahora foráneos, fue

²⁷⁶ MODÉLAN. Ives. *Les Maures et l'Afrique romaine. (IV-VII siècle)*. Rome. École française de Rome. 2003. pp. 516-521.

²⁷⁷ CUOQ, Joseph. *L'Église d'Afrique du Nord du II au XII siècle*. Paris. Le centurion. 1984. pág. 135.

²⁷⁸ MEYNIER. Gilbert. "Le passage du christianisme à l'islam en Afrique du Nord. VII-XIII siècle »...pág. 135.

²⁷⁹ ARNAULD. Dominique. *Histoire du christianisme en Afrique...*pp. 306-307.

continuada, bien en forma de guardias personales de los emires norteafricanos²⁸⁰, así como en forma de comerciantes y cautivos. La cautividad islamo-cristiana fue uno de los fenómenos más destacados en las relaciones entre ambas riberas del Mediterráneo. Su punto álgido fue alcanzado en la edad de Oro del corsarismo mediterráneo, es decir, durante el siglo XVII²⁸¹. Correspondió a las instituciones eclesiásticas la tarea de atender espiritualmente y sanitariamente a los cautivos cristianos. Así fueron numerosas las órdenes que se instalaron en las diferentes ciudades del litoral norteafricano ofreciendo asistencia, no solo a los cautivos, sino que también a los cada vez más numerosos comerciantes europeos (sobre todo en el siglo XVIII). La labor de los frailes no se reducía exclusivamente al papel asistencial, si no que su actividad adquirió una importante dimensión política al convertirse ellos en los mediadores para conseguir la redención de los cautivos a cambio de rescate. De hecho, parte de las órdenes que actuaban en suelo norteafricano se crearon con dicho fin redentor. Así destacaron congregaciones como los Trinitarios (calzados y descalzos) y Mercedarios. Posteriormente se incorporarían los lazaristas²⁸². En Marruecos fue la orden de los franciscanos descalzos de la Provincia de San Diego de Andalucía los que trataron de monopolizar las funciones de asistencia y rescate de los cautivos. En definitiva, los frailes se convertían en las correas de transmisión de información entre ambos mundos.

El importante papel que jugaban estas misiones en las regencias norteafricanas de los siglos XVI, XVII, y XVIII hacía que se incrementase el interés por el control de las mismas y sus establecimientos por los consulados de los diferentes países. El predominio de estados como la monarquía hispánica o la francesa en el mundo mediterráneo otorgaba derechos sobre estas misiones, al erigirse cada una de ellas en su protectora y sostenedora. Fue en periodos en los que éste predominio estuvo cuestionado cuando se pusieron rápidamente en acción los diferentes consulados tratando de acaparar la protección de las misiones como medio de incrementar su influencia en el país, estableciendo religiosos de su respectivo interés²⁸³.

²⁸⁰ LOURIDO. Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África*.... pág. 74.

²⁸¹ Para profundizar sobre la cautividad islamo-cristiana en la Edad Moderna, consultar la obra de MARTÍNEZ PORRES, José Antonio. *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*. Barcelona. Bellaterra. 2004.

²⁸² LOURIDO. Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África*... pp. 64-66.

²⁸³ Claro ejemplo se nos muestra en la guerra declarada entre los consulados de España y Francia, ya inmersa en el proceso revolucionario, por el control del hospital de los trinitarios de Argel. SOUMILLE. Pierre. "Rivalités franco-espagnoles au Maghreb: à propos de la protection des catholiques avant et pendant la

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se produjo una progresiva relajación de la actividad corsaria, alterándose la relación entre las potencias mediterráneas cristianas y los estados berberiscos del norte de África. Del conflicto se pasó a la negociación, firmándose entre los gobiernos tratados comerciales. Paralelamente, con la mejora de las negociaciones entre gobiernos se llevaron a cabo las gestiones para acabar con la esclavitud islamo-cristiana. Gobiernos como el español, el francés y el de las distintas repúblicas italianas procedieron a firmar paces en las que se comprometían a acabar con dicha actividad. En este aspecto, es importante tener en cuenta las negociaciones llevadas a cabo por el gobierno de Carlos III, rey de España para acabar con la cautividad cristiana en Argelia, Túnez y Marruecos, realizándose en este último siglo las últimas grandes redenciones de cautivos²⁸⁴, gestionadas por religiosos como el padre Alonso Cano y Nieto, trinitario descalzo, posterior obispo de Segorbe, y el padre José Boltas, franciscano de Marruecos. A este último se le debe el éxito en las negociaciones para terminar con la esclavitud en Marruecos durante el reinado de Muhammad III Ben Abdallah (1757-1790)²⁸⁵.

El proceso revolucionario francés y la expansión del mismo al continente europeo durante el periodo napoleónico alteró notablemente la situación de los religiosos católicos en el norte de África. Sin embargo, no fue hasta la conquista francesa de Argelia, cuando se produjo un cambio en el perfil de las misiones. Tras el desembarco de Sidi Farrouch de 1830 la situación de todo el *Magreb árabe* cambió sustancialmente, lo que afectó indudablemente a la situación de los religiosos, primero en la Argelia francesa, y posteriormente en los territorios que fueron siendo incorporados por las potencias europeas, esencialmente Francia, pero también Italia y España. La conquista de Argelia fue envuelta en toda una serie de discursos referentes a las Cruzadas, sintiéndose como una renovación de las mismas por parte de los colonizadores y los colonizados.

révolution française”. *Awraq. Instituto de cooperación con el mundo árabe*. VOL XII. Madrid. 1991. pp 179-195.

²⁸⁴ ESCRIVANO PÁEZ. José Miguel. CASTILLO LARRIBA. Ricardo. “Argel delenda est. El nuevo aspecto de la topografía de la ciudad de y regencia de Argel de Fray Alonso Cano y Nieto. pp. 89-109. En TERKI-HASSAINE, Ismet, SOLA CASTAÑO, Emilio, DÍEZ TORRE, Alejandro R., CASADO ARBONIÉS, Manuel. (editores). *Las campanas de Orán. Estudios en homenaje a Fatma Benhamamouche*. Alcalá de Henares. Editorial de la Universidad de Alcalá. 2012. pp. 94-95.

²⁸⁵ LOURIDO DÍAZ, Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid. AECID. 1989. pág. 437.

Tras la conquista francesa de Argelia, el gobierno de Luis Felipe de Orleans (1830-1848) llevó a cabo gestiones para organizar una prefectura apostólica, poniendo al frente al abate Collins durante ocho años. Finalmente, Francia tras negociar con la Santa Sede estableció en el año 1838 un Vicariato Apostólico, confiándose a los lazaristas franceses su gestión²⁸⁶. Progresivamente se fue estableciendo un clero francés en la nueva colonia. Sin embargo, al igual que le sucedería en Túnez con la población italiana, tuvo que permitir la existencia de religiosos españoles que asistieran espiritualmente a los cada vez más numerosos españoles que periódicamente se iban asentando en Argelia, especialmente en la zona del oranesado²⁸⁷. La rivalidad religiosa entre protestantes y católicos por el control de las poblaciones europeas que en dichos territorios residían se intensificó. Igualmente, la competencia entre congregaciones católicas por la gestión de los nuevos territorios eclesiásticos ocultaba la pretensión política que unas u otras potencias mantenían sobre estas zonas. Fiel reflejo de la situación se muestra en las actuaciones que llevaron a cabo los capuchinos italianos en Túnez, así como los franciscanos españoles en Marruecos, frente a las pretensiones del arzobispo de Argel, Monseñor Charles Allemand Martial Lavigerie²⁸⁸, quien durante la segunda mitad del siglo XIX se convirtió en uno de los principales protagonistas del cristianismo y el expansionismo francés en el norte de África.

Como se ha citado con anterioridad, las acciones llevadas por los misioneros en el litoral norteafricano, se limitaban en un principio a la asistencia de las poblaciones de europeos, cada vez más numerosas en la segunda mitad del siglo XIX. Entonces, al personal de los distintos consulados, se sumaron las masas de población provenientes de las empobrecidas provincias meridionales de los países de la ribera mediterránea, como Italia, España y Malta²⁸⁹. El cristianismo, junto con otros elementos culturales como las lenguas (europeas, especialmente las latinas) se convirtieron en el norte de África en una de las

²⁸⁶ SOUMILLE. Pierre. "Rivalités franco-espagnoles au Maghreb: à propos de la protection des catholiques avant et pendant la révolution française". *Awraq. Instituto de cooperación con el mundo árabe*. VOL XII. Madrid. 1991. pág. 194.

²⁸⁷ Para saber más acerca de la emigración española a Argelia consultar la obra de VILAR. Juan Bautista. *Los españoles en la Argelia francesa. 1830-1914*. Madrid. CSIC. 1989.

²⁸⁸ Para saber más sobre las actividades políticas de este prelado, consultar la obra de DEAN O'DONNELL. J. *Lavigerie in Tunisia. The interplay of Imperialism and Missionary*. University Georgia Press. 1979. Athens.

²⁸⁹ CLANCY-SMITH. Julia. A. *Mediterranean's. North Africa and Europe in an Age of Migration. 1800-1900*. University of California Press. 2011. Berkeley. pp. 48-56.

señales de identidad en un ámbito en donde, otras características como el color de piel, no podía constituirse en un elemento a través del cual articular la diferencia frente a las poblaciones locales²⁹⁰. En Túnez, las autoridades francesas veían en la Iglesia el medio a través del cual conseguir la fusión de poblaciones europeas muy dispersas tanto en costumbres y lenguajes, como podían ser las poblaciones maltesas e italianas, y que a través de las ceremonias católicas podían encontrar un nexo de unión con los franceses de posterior implantación²⁹¹. En territorios como la Argelia francesa, la iglesia católica contribuyó en la construcción de este imaginario, sin embargo, en palabras de Oissila Saaïdía el cristianismo se convirtió en *una religión identitaria, pero no aplicable tan solo a la población europea de la colonia*²⁹².

Oissila Saaïdía nos afirma así como la acción de los misioneros no se limitó a llevar a cabo labores evangélicas en torno a las poblaciones europeas. La existencia de minorías religiosas y étnicas facilitó que se llevasen a cabo acciones proselitistas sobre las poblaciones judías y bereberes, aun con la oposición de las autoridades coloniales. El norte de África estaba habitado desde la antigüedad por poblaciones de religión judía. A éstas comunidades locales se fueron sumando contingentes de las comunidades expulsadas de los reinos hispánicos, los judíos sefardíes, que vinieron a revitalizar a las comunidades hebreas locales²⁹³. Hacia dichas comunidades se volcaron esfuerzos de misioneros, especialmente protestantes, destacando entre ellos la London Society for Promoting Christianity amongs the Jews. Igualmente durante las décadas centrales del siglo XIX se fueron sucediendo frecuentes casos de apostasía voluntaria, posiblemente derivada de una superficial formación religiosa

²⁹⁰ FRÉMEUX. Jacques. *Les empires coloniaux...* pág. 225.

²⁹¹ SOUMILLE. Pierre. « Les Européens de Tunisie et les questions religieuses de 1893 à 1901. Études de une opinion publique ». (pp. 56-64). *Revue d'histoire maghrébine*. N°3. Tunis. Janvier 1975. pág. 59.

²⁹² SAAÏDÍA. OISSILA. « Le cas de l'Église catholique en Algérie avant la Première Guerre Mondiale ». (pp. 166-176). En BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. *Religions et colonisations...* pág. 175.

²⁹³ De hecho, tras la llegada de los judíos expulsados de la península se distingue entre la comunidad judía marroquí entre los *Toshabim* (las comunidades judías locales) y los *Megoshashim*, las comunidades de los judíos expulsados de España. Entre ambas comunidades surgió el conflicto en torno a la práctica del sacrificio, terminando por imponerse las tesis sefarditas. Con la llegada de éstos últimos se enriquecía la ya de por sí variada comunidad judía marroquí, encontrándonos con comunidades sefarditas de habla *haketía* (judeo-español) en las ciudades del norte de Marruecos y en centros como Casablanca y Fez, comunidades arabófonas compuestas por judíos locales y sefardíes anteriormente arabizados esparcidos por toda la geografía marroquí y, finalmente, judíos berberófonos en la zona del Sus y en los montes Atlas. ZAFRANI. Haim. *Deux mille ans de vie juive au Maroc*. Paris. Édition Eddif. 1998. pp. 16-23.

entre los judíos norteafricanos. Este hecho parece que fue especialmente notorio, según nos afirma Juan Bautista Vilar, entre los jóvenes de las buenas familias judías, desembarcando durante la contienda hispano-marroquí de 1859-1860 en las costas españolas y apostatando de la fe judía²⁹⁴. Otra minoría destacada en el ámbito norteafricano, los bereberes, fueron igualmente objeto de acciones proselitistas por parte de los misioneros cristianos. El desarrollo de las teorías raciales a lo largo del siglo XIX, hizo que en el ámbito francés, sobre todo dentro de los círculos académicos, se intensificasen los estudios sobre los grupos bereberes norteafricanos. A través de los mismos se estableció toda una serie de diferenciaciones entre árabes y bereberes (el mito kabil-bereber), que legitimaban una política colonial²⁹⁵ en la que se trataba de segregar a los bereberes del seno de la comunidad arabo-musulmana, queriendo establecer de esa manera grupos adictos a las autoridades francesas. Argelia fue el primer territorio en donde estas teorías raciales encontraron su aplicación práctica, procediéndose a su expansión según fueron incorporándose nuevos territorios al imperio francés del Norte de África²⁹⁶. Estos estudios raciales tuvieron su repercusión en el ámbito religioso, viendo en la “heterodoxia” del Islam bereber una de las señales que indicasen la posibilidad de la conversión, aunque según la terminología se trataría de una reconversión. El Cardenal Lavignerie, fundador de la Sociedad de los Misioneros de Nuestra Señora de África (1868) fue uno de los grandes adalides de la necesidad de recristianizar a los bereberes, en concreto a los kabileños, puesto que habiendo conocido ya el cristianismo en el tiempo anterior a la conquista musulmana, habían quedado tan solo parcialmente islamizados, manteniendo reminiscencias cristianas. La actividad llevada a cabo por el prelado francés ha quedado identificada como una cruzada religiosa²⁹⁷. A los ojos del cardenal francés la Kabilia era una especie de Monte Líbano, una “montaña refugio” frente a la oleada islamizadora, siendo considerados como poblaciones parcialmente análogas a los maronitas, por tanto una

²⁹⁴ VILAR. Juan Bautista. “Emancipación de los judíos de Marruecos (Tetuán, 1860-1862). Resurgimiento de una minoría en un país islámico”. *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*. Nº13-14. Tetuán. 1976. pp. 72-97.

²⁹⁵ LORCIN. Patricia. M. *Kabyles, Arabes, Français: Identités Coloniales*. Limoges. Éditions Pulim. pp. 12-18.

²⁹⁶ LORCIN. Patricia. M. *Kabyles, Arabes, Français....* pp. 294-299.

²⁹⁷ GANIAGE. Jean. *Histoire Contemporaine du Maghreb*. Paris. Fayard. 1994. pp. 204-206.

cristiandad que se perdió ante la falta de la institución sacerdotal²⁹⁸. La labor de los jesuitas primero y los padres blancos (la sociedad de misioneros fundada por el cardenal) posteriormente, en las tierras de la Kabilia, resultó más ardua de lo esperado inicialmente, consiguiendo tan solo crear grupos de conversos que, por la propia conversión, quedaban aislados de la red social en la que habitaban²⁹⁹. Lavigerie trató de extender su acción hacia otros grupos bereberes de la Argelia francesa, como las tribus del Aurès, así como a los oasis del M'zab, en donde se sumaba la particularidad étnica con la religiosa (*jarichíes*). Sin embargo, los logros obtenidos por los padres blancos en ambas zonas fueron nulos, a pesar de haber llevado a cabo una estrategia similar a la seguida en la Kabilia³⁰⁰.

Lavigerie fue una figura crucial en la historia del cristianismo en el norte de África durante la segunda mitad del siglo XIX, y del continente en general. Nombrado arzobispo de Argel en el año 1867, y posteriormente arzobispo de Cartago en el año 1881, quiso llevar a cabo la reconstrucción de la antigua iglesia norteafricana, aquella que dio nombres al cristianismo como Tertuliano, San Cipriano o San Agustín. Muchas de las actuaciones llevadas a cabo por el padre Lavigerie para hacer frente a las situaciones de hambruna y miseria con las que se encontró, tras su llegada a Argel, como la fundación de centros en los que ingresar a los niños que habían quedado huérfanos, levantaron suspicacias entre las propias autoridades francesas, interviniendo incluso el gobernador general MacMahon, quien temía que un proselitismo agresivo pudiera soliviantar a la población musulmana³⁰¹. En los orfanatos se pretendía que sirvieran para hacer *tabula rasa*, alejando de esta manera a los jóvenes de la influencia del Corán para constituir así las primeras comunidades árabes cristianas³⁰². Posteriormente estas colonias de árabes cristianos fueron instaladas en dos villas fundadas por el prelado en el valle del Chelif; Saint Cyprien des Attafs en 1872 y Sainte Monique des Attafs en 1874. A través de ellas pretendía “inaugurar un modelo de micro-

²⁹⁸ DIRECHE SLIMANE. Karima. “Coloniser et évangéliser en Kabylie. Les dessous de un mythe”. pp.107-129. En HEYBERGER, Bernard. MADINIER. Rémy. *L'Islam des marges. Missions chrétienne et espaces périphériques du monde musulman. XVI-XX siècles...* pp. 110-111.

²⁹⁹ DIRECHE SLIMANE. Karima. *Chrétiens de Kabylie. 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*. Éditions Bouchene. 2004. pp. 79-82.

³⁰⁰ ABROUS. Dahbia. *La Société des Missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère*. Paris-Louvain. Editions Peeters. 2007. pp. 79-99.

³⁰¹ LORCIN. Patricia. M. *Kabyles, Arabes, Français...* pág. 239

³⁰² LORCIN, Patricia. M. *Kabyles, Arabes, Français...* pág. 241.

sociedad original y rica que sería la promesa de un desarrollo económico y espiritual de Argelia”³⁰³. A pesar de las expectativas, el proyecto fracasó, debido especialmente a los problemas financieros, pero sobre todo al aislamiento en que quedaron dichas comunidades, rodeados de un entorno poblacional hostil³⁰⁴. A partir de la década de los ochenta, Lavigerie, influenciado por la obra del padre Comboni, renunciaría a esta política proselitista asimiladora³⁰⁵, al margen de los grupos kabiles. A partir de entonces, su obra se concentraría “*la recherche d’un terrain commun, pour gagner les coeurs*”³⁰⁶, lanzándose en pro de una labor de tipo asistencial hacia las poblaciones africanas, conociendo su lengua, costumbres locales etc.

Sin embargo, como se ha mencionado con anterioridad, fue hacia la población europea que en aquellos territorios comenzaba a habitar, a donde se orientó, en gran medida, la acción misional. El control religioso de estas poblaciones tenía importancia política en función de que aquellos territorios eran igualmente codiciados por otras potencias como Italia en el caso de Túnez, o España en el caso de Marruecos. La abrumadora presencia de poblaciones de origen italiano o español se convertía en una de las argumentaciones que podían justificar legitimar la ocupación de un territorio por una potencia o por otra. De ahí radicaba la importancia que llegó a tener la titularidad de aquellos religiosos que asistían a dichas poblaciones. Francia, debido a la escasez de población emigrante en sus territorios ultramarinos, recurrió a contingentes españoles e italianos con los que colonizar territorios enteros, como el oranesado. En Túnez, cuyos habitantes europeos eran mayoritariamente italianos y malteses, el Quai d’Orsay, en perfecto entendimiento con el padre Lavigerie³⁰⁷, por entonces arzobispo de Argel, pudo conseguir la implantación de los misioneros franceses en

³⁰³ CEILLIER. Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d’Afrique. De la fondation par Mgr. Lavigerie à la mort du fondateur. 1868-1892*. Karthala éditions. 2008. Paris. pág. 51

³⁰⁴ CEILLIER. Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d’Afrique...* pág. 52.

³⁰⁵ SOUMILLE. P. « La représentation de l’Islam chez les chrétiens de Tunisie pendant le protectorat français (1881-1956) et après l’indépendance »...pág. 91.

³⁰⁶ GADILLE. Jacques. ZORN. Jean François. “Le Project missionnaire”...pág. 165.

³⁰⁷ Con anterioridad el abate François Bougarde, quien en 1842 había sido nombrado capellán general de la Capilla Imperial de San Luis de Cartago, siendo el primer sacerdote francés en ser designado en la prefectura tunecina, hasta entonces monopolizada por los capuchinos italianos. El sacerdote se dedicó entonces a favorecer la promoción del elemento francés en Túnez, combatiendo lo que denominaban “la amenaza italiana”. CLANCY-SMITH. Julia. A. *Mediterranean’s. North Africa and Europe in an Age of Migration. 1800-1900...* pág. 266.

el territorio con el apoyo de las muy apreciadas Hermanas de San José de la Aparición³⁰⁸, ganándose a la población maltesa, el segundo grupo europeo más importante numéricamente, en fuerte disputa con los capuchinos italianos³⁰⁹, haciéndose con el control de la comunidad católica en Túnez. En todo momento los capuchinos italianos trataron de impedir lo que consideraban una violación de sus derechos, sin conseguir su objetivo una vez Francia hubo implantado su protectorado³¹⁰. En el caso marroquí, como explicaremos más adelante, la oposición de los franciscanos frente a injerencias de otras congregaciones o de religiosos de otra nacionalidad que no fuese la española, fue firme hasta que la realidad de las circunstancias políticas transformó la situación existente.

En definitiva, la misiones cristianas, tanto protestantes como católicas³¹¹ en el mundo arabo musulmán presentaron una serie de particularidades que las diferenciaron notoriamente de las realizadas en otros ámbitos como el África Subsahariana, o Extremo Oriente, en donde, si bien las misiones tuvieron que rivalizar con otras confesiones, pudieron mediante su red asistencial de hospitales y escuelas, formar la base de cristiandades locales. En el mundo arabo-islámico, así como otras regiones con características similares como Persia o Afganistán, compartían en común la hegemonía del sistema religioso del Islam, para quien el proselitismo constituye uno de los mayores tabúes. Así, su acción tuvo que reducirse a la asistencia de, o bien, las poblaciones cristianas residuales, o las, poblaciones europeas que se fueron concentrándose en los diferentes puntos de la ribera sur u oriental del Mediterráneo. De esta manera, en sus actividades, los misioneros tuvieron que hacer frente a todas estas limitaciones culturales que cada grupo religioso imponía en su esfera comunitaria. La existencia previa de un tipo de “sociedad plural” en los países arabo-islámicos, donde la transgresión de dichos límites estaba castigada social y jurídicamente, hacía difícil que la acción de los religiosos llegasen a tener calado entre las poblaciones locales, más aún cuando había una completa inexistencia de comunidades cristianas en las que llevar a cabo dicha

³⁰⁸ La primera congregación femenina de Norte de África. Para saber más CLANCY-SMITH. Julia. “Muslim Princes, Female Missionaries, and Trans-Mediterranean Migrations: The Soeurs de Saint Joseph de l'Apparition in Tunisia. C. 1840-1881”. (pp. 109-124). En WHITE, Owen. DAUGHTON. J. P. *In God's Empire. French Missionaries and the Modern World...*

³⁰⁹ DEAN O'DONNELL. J. *Lavigerie in Tunisia. The Interplay of Imperialism and Missionary...* pág. 124.

³¹⁰ DEAN O'DONNELL. J. *Lavigerie in Tunisia. The Interplay of Imperialism and Missionary...* pp. 77-98

³¹¹ Al margen dejamos las misiones ortodoxas a los distintos territorios ocupados por el Imperio Ruso y en el Oriente Medio durante el siglo XIX.

acción. Por tanto, hubo una absoluta dependencia de las mismas de los estados coloniales ante la falta de una base comunitaria sobre la que apoyarse para llevar a cabo una actividad al margen de los intereses de las potencias, como sí sucedía en otros ámbitos, en donde no dudaron incluso a enfrentarse a los poderes coloniales³¹². Todo ello hizo que las misiones mantuviesen una ligazón más estrecha con las potencias coloniales que en otros sitios, comprometiéndose con los poderes coloniales imprudentemente al identificarse claramente con los objetivos y el discurso político de las potencias colonizadoras en el país. Como dice Pierre Soumille estudiando el caso tunecino, allí *le clergé catholique de Tunisie accepte volontiers, les plus souvent avec enthousiasme de lier son sort et celui de l'Église à la colonisation française*³¹³.

³¹² DELAVINGUETTE. Robert. *Cristianismo y colonialismo*. Editorial Casal i Vall. 1962. Andorra. pp. 49-52.

³¹³ SOUMILLE. Pierre. « Les Européens de Tunisie et les questions religieuses de 1893 à 1901. Études de une opinion publique »... pág. 58.

CAPÍTULO II. LA IGLESIA ESPAÑOLA A LO LARGO DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX. ORIGEN DEL RETRAIMIENTO MISIONAL ESPAÑOL.

En este siguiente capítulo, se pretende hacer ver hasta qué punto la historia de las misiones religiosas está ligada a los avatares sufridos por la iglesia en los países católicos de Europa como España. La monarquía católica se había constituido desde hacía siglos en uno de los principales sostenedores de la acción misional de la Iglesia en el mundo. El patronato se convirtió en el instrumento legal gracias al cual las misiones se articulaban como una de las principales herramientas al servicio de la corona española, al obtener una enorme autonomía en lo que se refería a la organización y administración de las estructuras eclesiales en los territorios del imperio español. Sin embargo, los efectos de la invasión napoleónica desencadenaron los procesos de emancipación de los diferentes territorios americanos en donde España mantenía este sistema de patronato. España también había amparado proyectos misionales que no se encontraban sometidos al sistema de patronato, como las misiones de Marruecos. En Marruecos y ciertas colonias como Filipinas, ante la ausencia de una completa extensión de la red administrativa española en ciertas áreas, continuaron nutriendo sus efectivos gracias a las congregaciones religiosas, el pilar vector de su acción misional. Por ello, es imprescindible hacer una breve alusión a cuál fue el desarrollo histórico de las congregaciones religiosas en España, y por ende, de la Iglesia española, ayudándonos de esta manera a comprender un marco que nos ayude a explicar la posturas religiosas y de la jerarquía eclesiástica respecto a la situación de los misioneros franciscanos en Marruecos.

La historia de la Iglesia española durante el siglo XIX, al igual que la historia del país, es una historia de un tránsito, de una transformación. El liberalismo se convirtió en la bestia negra de la Iglesia Católica. En España, la lucha mantenida adquirió unos fuertes tintes dramáticos³¹⁴. El estallido de un conflicto dinástico, en que subyacía de fondo la lucha entre

³¹⁴ Existe abundante bibliografía acerca de la historia de la Iglesia española durante el siglo XIX y XX en la que refleja este periodo como un periodo de transformación y tránsito destacando por ejemplo a ARBELOA, Víctor Manuel, *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930). Una introducción*. Madrid. Editorial Encuentro. 2009, CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea*. Madrid. Editorial Palabra. 2002. CUENCA TORIBIO, José Manuel, *La Iglesia española ante la Revolución liberal*. Madrid. Rialp. 1971, *Estudios sobre la Iglesia española en el siglo XIX*. Madrid. Rialp. 1973, DELGADO, Manuel. *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España Contemporánea*. Barcelona. Editorial Humanidades.. 1992, GALLEGU, José Andrés. *Política religiosa de la Restauración 1889-1913*, LA PARRAZ LÓPEZ, Emilio, SUÁREZ CORTINA, Emilio (Eds). *El anticlericalismo español*

liberales y los partidarios del sistema de Antiguo Régimen, tuvo profundas repercusiones para la Iglesia española, al pasar a considerarse como un elemento sospechoso de pretender destruir el nuevo modelo de estado que comienza a forjarse. Fue, por tanto, un periodo de transformación en el que la Iglesia tuvo que adaptarse ante las exigencias de un nuevo estado, mucho más centralizador e intervencionista. Un estado que, además, contradecía el sistema de orden social defendido por la Iglesia durante el Antiguo Régimen, al establecer “la Nación” como eje vertebrador del nuevo estado. A pesar de todo, durante gran parte del siglo XIX, la Iglesia mantuvo una notable influencia en la vida política³¹⁵.

Durante la Restauración, tras la entronización como rey de Alfonso XII en 1875 fue el momento en que se produjo la consolidación del sistema liberal³¹⁶. Durante este periodo la Iglesia española fue recuperando la influencia que había tenido en tiempos anteriores, adaptándose al nuevo sistema, pudiendo hablar de un “renacimiento católico”³¹⁷.

LA INVASIÓN NAPOLEÓNICA. PRIMERA DESESTRUCTURACIÓN DE LA IGLESIA DE ANTIGUO RÉGIMEN. (1808-1814).

Tradicionalmente se ha interpretado el levantamiento contra los franceses como el “despertar” de la “nación” española, el momento de la toma de conciencia de la misma, frente al invasor francés. Sin embargo, como plantea José Álvarez Junco, el alzamiento del dos de mayo habría de vincularse más con el “*carácter de cruzada contra el ateísmo ilustrado*

contemporáneo. Madrid. Biblioteca Nueva. 1998, MARTÍ GILABERT, Francisco, *Iglesia y estado en el reinado de Isabel II*. Eunat. Pamplona. 1996, *Política religiosa durante la Restauración (1875-1931)*. Madrid. Rialp. 1991, NUÑEZ MUÑOZ, María F. *La Iglesia y la Restauración 1875-1881*. Santa Cruz de Tenerife. Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Santa Cruz de Tenerife. 1976, ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, *Católicos y liberales, la Iglesia ante la Restauración*. Roma. Instituto Español de Historia Eclesiástica. 1988, *Frente a la Supremacía del Estado; La Santa Sede y los católicos en la crisis de la Restauración (1898-1910)*. Roma. Instituto Español de Historia Eclesiástica. 1989. *Insurrección o legalidad; los católicos y la Restauración*. Madrid. CSIC. 1988. REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel *La Iglesia Española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid. Universidad de Comillas. 2005, *La Exclaustración*. Madrid. CEU ediciones. 2010.

³¹⁵ Sobre la formación del concepto nación a lo largo del siglo XIX y en oposición al concepto católico de la legitimación del Estado ver ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid. Editorial Taurus. 2001.

³¹⁶ SUÁREZ CORTINA. Manuel. “Introducción” (pp. 9-15). *Historia de España 3 Milenio. La España Liberal. 1868-1917. Política y Sociedad*. Tomo XXVII. Madrid. Editorial Síntesis. 2006.

³¹⁷ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España. 1875-1975*. Madrid. Alianza Editorial. 1990. pág. 20.

*jacobino moderno*³¹⁸. El alzamiento del dos de mayo fue una de las oportunidades que tuvo el medio eclesiástico para llevar a cabo una identificación de la incipiente idea de “nación”, que nace con el alzamiento, con el elemento religioso, al iniciar el alzamiento con la identificación del español como católico y del francés como ateo y anticristiano³¹⁹. Este aspecto de cruzada religiosa tuvo sus antecedentes en la guerra de la Convención que España mantuvo contra la Francia Revolucionaria³²⁰. La carta otorgada concedida por José I pretendía la reducción del número de efectivos del orden eclesiástico, promoviendo la supresión de las órdenes religiosas. Esto no hizo sino confirmar los temores del estamento eclesiástico, quien mayoritariamente se pasó a las filas de los insurrectos, otorgándoles apoyo espiritual, generando así toda una retórica violenta en la que se identificaba a los franceses con la herejía³²¹. El historiador Antonio Capmany (1742-1813) editó la obra *Centinela contra los franceses*, en la que calificaba la guerra contra los franceses como una “guerra santa”³²². Este papel de la defensa de la religión en el levantamiento, alentado por frailes, párrocos, tuvo un peso mayor del tradicionalmente considerado. Tanto fue así que durante la segunda invasión francesa de la Península, con la llegada de los Cien mil hijos de San Luis, bajo el mando del duque de Angulema, no se produjo ningún levantamiento de la población en defensa del Trienio por los lugares por donde el ejército invasor pasaba a restaurar el orden establecido por Fernando VII³²³. El hecho nos indica hasta qué punto los valores tradicionales de la religión eran los valores de mayor peso a la hora de canalizar la protesta “nacional”.

Sin embargo, ya en el conflicto se empezó a ver la dicotomía existente en la sociedad española, entre aquellos que, por un lado, se consideran católicos, pero que anteponían la construcción de un marco nacional, dejando el aspecto religioso a una cuestión de identidad (la opinión mayoritaria de los diputados gaditanos) y aquéllos que, si bien consideraban la existencia de un cierto patriotismo como algo positivo, lo subordinaban al orden social

³¹⁸ ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX...* pág. 123.

³¹⁹ ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX...* pág. 344.

³²⁰ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid. Universidad de Comillas. 2005. pp. 21-22.

³²¹ SÁNCHEZ HERRERO, José. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madrid. Editorial Sílex. 2008. pág. 303.

³²² ARBELOA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España. (1767-1930)*. Madrid. Editorial Encuentro. 2009. pág. 68.

³²³ ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX...* pág. 352.

emanado del doctrinas religiosas católicas³²⁴. En las Cortes gaditanas se hizo hincapié en la confesionalidad católica de la nación española, quedando plasmado en la Constitución de 1812, en la que afirmaba en su artículo 12 lo siguiente;” *La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única y verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra*”³²⁵. A pesar de todo, las Cortes gaditanas llevaron a cabo la elaboración de una constitución de carácter netamente confesional. El estamento clerical reaccionó, en principio, favorablemente a la propuesta de la convocatoria de Cortes. Sin embargo, pronto se encontró dividido entre los partidarios de la continuación de la labor legislativa de las Cortes y los que se oponían a las mismas, al ver por el camino por el que se iba desarrollando los debates. Autores como José Manuel Cuenca Toribio hablan de cómo la cuestión religiosa, que levantó fuertes polémicas, reflejaba, por un lado, el dinamismo ideológico y, por el otro, las contradicciones internas de la Iglesia hispana³²⁶. Ya en octubre de 1810 el obispo de Orense, Quevedo y Quintana, se negó a prestar el juramento obligado de lealtad a las Cortes. Sin embargo, en abril de 1812, cuando una comisión presentó en la Cortes un informe pidiendo la abolición de la Inquisición, cuando se produjo la auténtica ruptura. El clero votó mayoritariamente en contra de la abolición, sin conseguir detener su aprobación. Las medidas legislativas que siguieron, como la referente a la reforma del clero, sobre todo al del clero regular, intensificaron el extrañamiento del estamento clerical hacia proyecto gaditano, aumentado así el número de clérigos opuestos a la obra de las Cortes, destacando entre ellos el obispo de Oviedo, Pedro de Iguanzo y Rivero, posteriormente arzobispo de Toledo, así como el nuncio Gravina³²⁷, el cual llegó a ser expulsado del país, exiliándose a Portugal³²⁸. Otros prelados también sufrieron el correctivo de las Cortes, como el de Barcelona, Lérida, Tortosa, Urgel, Teruel y Pamplona, tras la publicación de una *Instrucción Pastoral*, contraria a la legislación gaditana³²⁹ el 12 de Diciembre de 1812. En general, en palabras de los miembros de las Cortes, lo que se pretendía

³²⁴ ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX...* pág. 349

³²⁵ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y propuestas...* pág. 39.

³²⁶ CUENCA TORIBIO, José Manuel. *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX*. Madrid. Ediciones Rialp. 1973. pág. 17.

³²⁷ CÁRCCEL ORTÍ, Vicente *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea*. Madrid. Editorial Palabra. 2002. pp. 31-32.

³²⁸ ARBELOA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 81.

³²⁹ ARBEOLA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pp.81-82.

era la regeneración religiosa de la Iglesia hispana. Pero en palabras de Vicente Cárcel Ortí, lo que realmente predominó fue la idea de llevar a cabo esta regeneración, pero desde los principios regalistas que habían imperado en el siglo XVIII³³⁰

Durante el último gobierno de la Regencia constituida en ausencia del rey, el ministro de Gobernación, Juan Álvarez Guerra, llevó a cabo una legislación con la que se pretendía poner en circulación mercantil todos los bienes eclesiásticos, excepto los parroquiales y las catedrales³³¹. A todo esto habría que sumar la disminución de los efectivos religiosos producto del conflicto, afectando a todos los aspectos de la Iglesia hispana, incluida a las misiones de Marruecos, y Oriente.

EL FRACASO DE LOS PROYECTOS RESTAURADORES FERNANDINOS. (1814-1833)

La llegada de Fernando VII, supuso un intento de restauración del orden anterior, aunque. A la llegada del rey, el representante de la Regencia, el cardenal Borbón³³², se presentó ante el monarca regresado, el 16 de abril de 1814 en Pujol, cerca de Valencia. Poco después, ya en la ciudad de Valencia, el marqués de Mataflorida, Bernardo Mozo de Rosales, y diputado por la ciudad de Sevilla, entregó el famoso *Manifiesto de los persas*, firmado a su vez por sesenta y nueve diputados realistas, en los que se pedía la abolición de la constitución y la restauración del Santo Oficio. El 4 de mayo firmó el rey el manifiesto en la misma ciudad, suprimiendo las cortes gaditanas.

Se inició así una nueva etapa, en la que se pretendió devolver a la Iglesia sus antiguos privilegios y propiedades perdidas tanto. Para empezar, por reales órdenes del 20 y 23 de mayo, ya una vez el rey de regreso en Madrid, se procedió a la devolución a los regulares todas las propiedades³³³. Este intento restauracionista llegó aún más lejos al volver a legalizar la Compañía de Jesús, abolida por su abuelo Carlos III, en la fecha de 29 de mayo de 1815. Esta acción fue del agrado de Roma, felicitando el papa al monarca, calificándole de

³³⁰ CÁRCCEL ORTÍ, Vicente. *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea...* pág. 31.

³³¹ ARBEOLA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 84.

³³² Designado presidente, Luis María Borbón, de la Regencia en marzo de 1813, siendo cardenal-arzobispo de Toledo y arzobispo de Sevilla simultáneamente.

³³³ ARBELOA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 91

“segundo fundador”³³⁴. Durante este periodo se inició entonces una estrecha colaboración entre el monarca y los clérigos más reaccionarios con el objetivo de llevar a cabo una depuración de los miembros de la Iglesia que habían sido más afectos a la Constitución gaditana. La reinstaurada Inquisición se convertía ahora en el instrumento real con el cual denunciar, perseguir y juzgar a los grupos liberales³³⁵. Sin embargo, la monarquía, en su crisis económica, no pudo dejar de llevar a cabo procesos desamortizadores a costa de la propia iglesia, para conseguir equilibrar la desajustada balanza de pagos de la hacienda española. Como dice Josep Fontana, “*la inevitable reparación de la máquina del Estado no podía hacerse sin tocar los bienes y los privilegios de la Iglesia*”³³⁶. El mismo autor muestra como estas políticas fueron llevando poco a poco a la ruina a muchos conventos y monasterios antes ya de que se produjera la famosa desamortización de Mendizabal³³⁷.

La situación de la Iglesia sufrió un nuevo vuelco tras el pronunciamiento del coronel Rafael Riego, en Cabezas de San Juan en septiembre de 1920 (Cádiz). Posteriormente, el movimiento insurreccional se extendió por la península, tras un periodo en el que se llegó a dudar de la posibilidad de éxito del mismo, como había sucedido anteriormente con otros pronunciamientos como el de Porlier en Galicia o el de Lacy en Cataluña. Tras triunfar el movimiento se volvió a poner en marcha el proyecto liberal interrumpido tras la llegada de Fernando VII, proclamándose de nuevo la Constitución de 1812. La Iglesia, en principio, no se pronunció firmemente contra el alzamiento, siguiendo el ejemplo del Rey³³⁸. El nuevo gobierno constitucional obligó a jurar la constitución a los preladados, de los que solo dos se negaron³³⁹, el obispo de Zamora, el ya citado Pedro de Iguanzo y el de Málaga, Cañedo y Vigil, que finalmente cedieron por las presiones del nuncio Gustiniani³⁴⁰. No deja de llamar la

³³⁴ ARBELOA, Víctor Manuel. *Ibidem*.

³³⁵ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII*. Pamplona. EUNSA. 1994. pág. 39

³³⁶ FONTANA, Josep. *La quiebra de la monarquía absoluta 1814-1820*. Barcelona. Editorial Ariel. 1983. pág. 183.

³³⁷ FONTANA, Josep. *La quiebra de la monarquía absoluta 1814-1820...* pp.208-216.

³³⁸ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII...* pág. 52

³³⁹ Un tercer obispo se negó a la jura y terminó por ser expulsado por el Gobierno liberal, el de Orihuela, Simón López García.

³⁴⁰ SÁNCHEZ HERRERO, José. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI...* pág. 307

atención el que, aquél sector que más firmemente se había decantado por una restauración de los principios del Antiguo Régimen frente al proyecto constitucional, mostrase ahora esta indiferencia hacia los acontecimientos políticos que se sucedían³⁴¹.

Las primeras medidas del gobierno liberal retomaron los proyectos e ideas de los doceañistas, pretendiendo llevar a cabo una reforma de la institución eclesiástica. A diferencia de lo sucedido en el proceso constitucional gaditano, ahora eran conocedores de la animadversión al nuevo régimen por parte del estamento religioso³⁴². El choque de la Iglesia con el nuevo régimen se intensificó en función de la legislación liberal. La cuestión religiosa se convirtió en uno de los temas principales de debate en las nuevas cortes. Sin embargo, a diferencia de lo sucedido durante el periodo constitucional gaditano, ahora la cámara actuó con decisión, lejos del ambiente dubitativo de lo ocurrido en 1812³⁴³. Para solucionar la situación administrativa de la propia Iglesia española, el régimen liberal procuró llevar a cabo una racionalización del sistema administrativo eclesiástico para que se ajustase de manera más efectiva al propio edificio administrativo que el régimen liberal pretendía levantar. Se pretendió una formalización y racionalización de los fondos eclesiásticos, deseando superar la desigualdad existente entre las distintas diócesis y demás divisiones administrativas eclesiásticas. Por último se planteó la mejora de la situación de los religiosos. Con ello se procuraba elevar el nivel del clero secular y llevar a cabo una reducción del número de religiosos regulares³⁴⁴.

Entre las primeras medidas llevadas a cabo por los liberales, aún organizados en la Junta Provisional, fue la abolición del Santo Oficio, con fecha del 9 de marzo de 1820, desapareciendo definitivamente dicha institución de la historia de España. A diferencia de lo sucedido en las cortes gaditanas, la prohibición de la misma no levantó fuertes protestas³⁴⁵. Ya con las nuevas cortes constituidas se continuó legislando la cuestión eclesiástica,

³⁴¹ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII...* pág. 60

³⁴² Ello no quiere decir que no hubiera conflictos. En Cádiz, los insurrectos que aclamaban a Riego exigieron en diciembre de 1820 y en abril de 1821 el destierro de los eclesiásticos anticonstitucionales, estando entre ellos el obispo de Cádiz Francisco Javier Cienfuegos y Jovellanos (el único prelado que condenó a los conspiradores inicialmente). Finalmente consiguió librarse del destierro, siendo encerrado en un convento.

³⁴³ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX...* pág. 20.

³⁴⁴ BAHAMONTE, Ángel, MARTÍNEZ, Jesús A. *Historia de España. Siglo XIX*. Madrid. Editorial Cátedra. 2007. pág. 136.

³⁴⁵ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII...* pág. 56.

comenzando por gestionar el asunto de la presencia de la Compañía de Jesús. La orden había sido, desde su restauración, centro de las atenciones y favores del rey, convirtiéndose así en el símbolo de las arbitrariedades del régimen absoluto, a pesar de que, como afirma Manuel Revuelta González, los jesuitas no habían podido tomar parte en la represión fernandina del sexenio absolutista³⁴⁶. Sin embargo, como vuelve a afirmar, parece que el dinamismo de la renacida orden era visto con recelo por los liberales³⁴⁷. Éstos consideraron la restauración de la misma como una acción ilegal. Así el 14 de agosto se promulgó el decreto por el que se disolvía nuevamente la Compañía de Jesús, habiendo en ese momento 436 jesuitas, distribuidos en 17 casas religiosas. Los jesuitas ordenados *in sacris* quedaban a partir de ese momento secularizados³⁴⁸. De mayor importancia fue, sin embargo, la promulgación de una ley sobre la reforma de regulares, el 25 de octubre de 1820, a través de la cual se procedió a la supresión de todos los monasterios de las órdenes monacales³⁴⁹, así como los conventos, colegios y demás instituciones dependientes de las órdenes militares³⁵⁰. En cuanto a las órdenes no suprimidas, que se reducían básicamente a mendicantes³⁵¹, a los clérigos regulares³⁵² y a los canónigos regulares³⁵³, a pesar de librarse de la supresión por el decreto,

³⁴⁶ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal*. Madrid. CSIC.. 1973. pág. 142.

³⁴⁷ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal...* pp 143-146.

³⁴⁸ ARBELOA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 100.

³⁴⁹ Benedictinos, cistercienses, jerónimos, cartujos y basilios

³⁵⁰ De Santiago, Alcántara, Calatrava y Montesa, San Juan de Jerusalén y la Orden de Malta

³⁵¹ Franciscanos con sus tres ramas (observantes, descalzos y terciarios), capuchinos, dominicos, agustinos calzados y recoletos, carmelitas calzados y descalzos, trinitarios calzados y descalzos, mercedarios calzados y descalzos, los mínimos de San Francisco de Paula, los servitas

³⁵² Teatinos, clérigos menores de San Francisco de Caracciolo, los ministros de enfermos fundados por San Camilo o Agonizantes y Escolapios

³⁵³ Como nota aclaratoria diremos que dentro de las congregaciones religiosas del mundo católico existen cuatro tipos: las denominadas órdenes monásticas, formadas por monjes con una vida de tipo contemplativa como pudieran ser los benedictinos y todas sus reformas (cluniacenses, cistercienses, cartujos) o los jerónimos. Las órdenes mendicantes caracterizadas por su vida activa en pro del apostolado y con un carácter más urbano como pueden ser dominicos, franciscanos, y agustinos (con todas sus variantes conventuales, recoletos, observantes y descalzos). Las órdenes de clérigos regulares, religiosos seculares pero que viven según unas reglas y viviendo en común como los anteriores grupos, pero ejerciendo actividades más próximas a las realizadas por los clérigos seculares. Destaca dentro de éste grupo la célebre Compañía de Jesús. Por último mencionar las órdenes de canónigos regulares, similares a las congregaciones de clérigos regulares con la excepción de que su función se limita a espacio de una iglesia, y, a pesar de su obediencia a

tenían que someterse a una auténtica reforma en el ámbito jurídico, como por ejemplo, el sometimiento de los mismos a la dependencia del papa a través de superiores religiosos generales o provinciales, destruyendo así los particularismos en la elección de superiores de cada orden, así como la jerarquía entre órdenes existente. También entre estas medidas de reforma se encontraban las que pretendían la limitación del número de religiosos en los conventos, no pudiendo disponer un convento de menos de veinticuatro religiosos, prohibiéndose la creación de nuevas casas, la aceptación de nuevos novicios, así como se incentivaba la secularización de los religiosos que así lo quisieran³⁵⁴.

De éstas medidas contra los regulares fueron exceptuados únicamente los padres escolapios por su importante labor en el ámbito educativo, así como las casas de los misioneros destinados a Asia (con colegios en Valladolid, Ocaña y Monteagudo) por el importante papel que éstos ejercían en el dominio efectivo de las Islas Filipinas. La inexistencia de una casa en donde se organizaran a los religiosos franciscanos destinados a Marruecos y Tierra Santa hizo que las misiones sufrieran las repercusiones de esta política aplicada en la metrópoli.

Junto a estas medidas se llevaron a cabo otras de carácter desamortizador. Los bienes de las comunidades suprimidas, se entendía que, pasarían a depender de la administración pública para su utilización como centros escolares públicas, museos etc., así como los objetos litúrgicos se pondrían a disposición de los obispos para que a su vez los repartieran en las parroquias más pobres³⁵⁵. Los religiosos, que veían en la desamortización un latrocinio por parte del estado³⁵⁶, utilizaron todos los recursos disponibles para, en palabra de Francisco Martí Gilabert, “*tratar de hacer desaparecer legalmente su patrimonio*”³⁵⁷

El clero secular también fue objeto de reformas en esta primera etapa del trienio constitucional. Las Cortes del periodo de 1822-1823, sin embargo, no llevaron a cabo una

unas reglas, no viven en comunidad. Son el grupo más minoritario y entre ellos se deben destacar la Congregación de canónigos regulares de Widesheim, fundamental en el desarrollo de la “devotio moderna”.

³⁵⁴ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal...* pp. 157-163.

³⁵⁵ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal...* pág.164.

³⁵⁶ MARTÍ GILABERT, Francisco. *La Iglesia y el Estado en el reinado de Fernando VII...* pág. 91

³⁵⁷ MARTÍ GILABERT, Francisco. *La Iglesia y el Estado en el reinado de Fernando VII...* pág. 94

política religiosa concreta. Éstas reformas se centraron principalmente en el recorte de los privilegios, en concreto, el referido a la modificación del fuero eclesiástico, tratando de acabar con la inmunidad del estamento clerical³⁵⁸. Así se conformó un proyecto legislativo invocando la idea de “igualdad ante la ley”, siendo aprobado el 26 de septiembre. Se inició también la reforma de la financiación eclesiástica para la supresión de las Juntas de Diezmos, no llevándose a cabo finalmente.

La legislación eclesiástica del Trienio afectó directamente a los privilegios de la Iglesia católica española, destruyéndola como estamento en sí misma, a la vez que produjo fuertes divisiones y reacciones dentro del clero que terminaron por ligar a la mayoría de eclesiásticos con los grupos realistas, participando así en las conspiraciones para derribar el régimen constitucional. Divisiones internas se produjeron a raíz de la colaboración con el gobierno de cierto grupo de prelados “liberales”, que habían sido promocionados durante el Trienio en las distintas sedes eclesiásticas, como Félix Amat de Palau, su sobrino Félix Torres Amat, Muñoz Torreno o José Espiga³⁵⁹ o Joaquín Lorenzo Villanueva. Revuelta nos muestra como la división era mayor de lo que hasta hacía poco se había considerado, encontrando numerosos religiosos dentro de las sociedades patrióticas, lo que ayuda a derribar esa imagen de las sociedades masónicas como una agrupación con un carácter marcadamente antirreligioso³⁶⁰. El mismo autor hace referencia a cómo dicha división afectaba a toda la organización eclesiástica, desde los prelados a los cabildos catedralicios, pasando por los propios conventos “reformados”³⁶¹. La división dentro de la Iglesia respondía también al choque generacional existente, sobretudo dentro de las órdenes religiosas, en dónde existía cierta tensión interclasista entre los sacerdotes y los hermanos legos. Especialmente intensa fue la tensión surgida durante estos años en el seno de la orden franciscana. En la ley del 25 de octubre obligaba a la elección de cargos dentro de las comunidades, pero sin especificar si los hermanos legos tendrían participación en las mismas. Los franciscanos siguieron la tradición de excluir a los legos, lo que ocasionó la protesta de éstos, llegando sus quejas hasta

³⁵⁸ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal...* pág. 192.

³⁵⁹ Designados por el gobierno liberal de Madrid para regentar las diócesis de Guadix y Sevilla respectivamente

³⁶⁰ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal...* pág. 336.

³⁶¹ *Ibídem.*

las mismas Cortes³⁶². Revuelta nos indica con éste ejemplo hasta qué punto había calado la ideología liberal en las comunidades religiosas³⁶³

No obstante, la capacidad de maniobra de estos clérigos liberales fue mínima frente a la capacidad de los realistas, mucho más numerosos, fundamentando su causa, además, en los desmanes provocados por los liberales exaltados, cerrando filas en torno a los prelados que rechazaban de plano las decisiones gubernamentales. Se puede decir que, la propia legislación del trienio liberal, fue la que acabó con los pequeños grupúsculos de clérigos liberales³⁶⁴. Se fueron entonces alzando numerosas partidas por todo el país, dirigidas en numerosas ocasiones por religiosos, muchos de los cuales llegaron a adquirir una especial fama, como puede ser el cura Merino o el Trapense (fray Antonio Marañón)³⁶⁵. Comenzó entonces un sangriento conflicto en el que destacó la violencia sectaria entre ambos bandos. Hubo numerosas matanzas y saqueos de monasterios como los de Poblet, Santa Creus y Montserrat³⁶⁶.

Tras la “liberación” de Fernando VII por el duque de Angulema y sus Cien Mil Hijos de San Luis, se inauguró una nueva etapa en la historia de España, calificada por la historiografía liberal como la “Década Ominosa”. En ella se llevó a cabo la represión contra aquellos que habían participado activamente en el Trienio Liberal, en todos los ámbitos, ya sea a nivel político, en las milicias, o alentando a las masas. La Iglesia por su parte tampoco participó en la necesidad de llevar a cabo una concordia entre españoles³⁶⁷. A la política represiva del restaurado gobierno absolutista, se vincularon gran número de miembros de la Iglesia³⁶⁸. Se procedió entonces a llevar a cabo depuraciones en los ámbitos de la administración, del ejército y por supuesto en el ámbito eclesiástico, ordenándose sustituir en los obispados a aquellos clérigos que hubieran participado de beneficios del régimen

³⁶² REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal...* pág. 338

³⁶³ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal...* pág. 339.

³⁶⁴ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *Estudios sobre la Iglesia española en el siglo XIX...* pág. 21.

³⁶⁵ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII...* pp. 98-101

³⁶⁶ ARBEOLA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España....* Pág. 117.

³⁶⁷ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII...* pág. 149

³⁶⁸ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *Estudios sobre la Iglesia española en el siglo XIX...* pág. 63.

liberal³⁶⁹. Prelados como fray Cirilo de la Alameda se adelantaron incluso a la promulgación de dicha ordenanza, ya durante la regencia establecida con anterioridad a la “liberación” del rey. Otros como Pedro de Iguananzo, que a pesar de haber jurado la Constitución bajo fuertes presiones, siempre había opuesto una tenaz resistencia a las legislaciones del Trienio, fue ahora elevado al arzobispado de Toledo, convirtiéndose así cardenal primado de España³⁷⁰. El nuevo gobierno absolutista intentó restablecer la situación de la Iglesia a la época anterior al alzamiento gaditano, restableciéndose las órdenes religiosas así como los privilegios de los clérigos. Sin embargo, a pesar de todo, Fernando VII no se plegó totalmente a la exigencias de los realistas más exaltados, ejemplificándose esta actitud en la negativa de restaurar nuevamente el Santo Oficio. El monarca, sin embargo, optó por otro sistema que repetía los comportamientos inquisitoriales, las Juntas de Fe³⁷¹, bajo organización eclesiástica, y con apoyo de las audiencias provinciales. La actitud regia ante la cuestión inquisitorial levantó recelos entre los más reaccionarios, quienes empezaron a regentar sociedades secretas de realistas, iniciándose toda una serie de conspiraciones de carácter “ultra”³⁷², que llegarían a desembocar en los pronunciamientos realistas del brigadier Capapé, en 1824, en Aragón y del general Bessières, en agosto de 1825, en Sigüenza. A pesar del fracaso de los respectivos, la actitud que iba desplegando el monarca en lo referente a la represión del liberalismo, con las sucesivas amnistías, incrementó las suspicacias de estos sectores “ultras”. La decisión de dejar de prestar apoyo a los realistas portugueses, los miguelistas, en el conflicto que mantenía con la reina constitucional María Gloria, marcó un antes y un después. Los descontentos realistas hacia el régimen terminaron por desembocar en el “Manifiesto de la Federación de Realistas Puros”, fechado el 1 de noviembre de 1826, pero difundido en los primeros meses de 1827. Se iniciaba entonces la llamada Revuelta de los Agraviados, que tendrá por núcleo principal Cataluña. El ambiente en la Corte madrileña también sufrió las suspicacias que afectaban a todo el país, teniendo el ministro de Gracia y Justicia, Francisco Tadeo Calomarde, que llevar a cabo acciones contra los sectores más reaccionarios en la Corte, quienes se fueron organizando en torno al hermano del rey Carlos María Isidro. La sucesión del trono en manos de la hija mayor del rey polarizó aún más a los miembros de la corte. Numerosos liberales que

³⁶⁹ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII...* pág. 152

³⁷⁰ ARBELOA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 120.

³⁷¹ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII...* pág. 167.

³⁷² Como son denominadas en la obra de BAHAMONTE, Jesús y MARTÍNEZ, Jesús A. *Historia de España. Siglo XIX...* pág. 161.

habían retornado del exilio, se organizaron en torno a la joven reina consorte, María Cristina, que tenía que hacer frente a aquellos sectores que cuestionaban la posibilidad del acceso de su hija, la futura Isabel II, al trono. Así, los liberales se fueron convirtiendo cada vez más en los firmes apoyos de la reina.

UN DIFÍCIL PERIODO PARA LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS. REINADO DE ISABEL II Y SEXENIO REVOLUCIONARIO. (1833-1875)

Tras la muerte del rey Fernando VII en el año 1833 se inició un nuevo periodo de la historia de España en donde el liberalismo consiguió progresivamente consolidarse en el poder, en medio de una guerra civil. Para la Iglesia, los años que se suceden fueron años de especial dureza al producirse la convergencia de dos fenómenos; la continuación de la política reformista de la Iglesia iniciada durante el Trienio liberal y la identificación de una parte de ella con los insurrectos carlistas, sobre todo el clero regular³⁷³, que hizo que los procesos de excomunión y desamortización se llevaran a cabo en un ambiente hostil y violento, fomentado por la situación de crisis vivida por un país en guerra civil³⁷⁴. A todo esto había que sumar, como estudia Revuelta, la división que el propio conflicto bélico hace dentro de los claustros, existiendo una auténtica guerra dentro de las comunidades religiosas, entre los leales al gobierno isabelino y los declaradamente carlistas que, con sus acciones, hicieron que la represión del gobierno cayera sobre la totalidad de los religiosos, ayudando a confirmar su imagen, especialmente de los frailes, como sediciosos³⁷⁵.

Tras la dimisión del gobierno de Cea Bermúdez en enero de 1834, se inicia el gobierno de Martínez de la Rosa. Durante su legislatura, que se prolongó hasta junio de 1834, se creó la Real Junta Eclesiástica por decreto del 22 de abril de 1834, siguiendo la pretensión de continuar la reforma eclesiástica ya emprendida durante el trienio liberal. La Junta³⁷⁶ fue constituida a instancia del entonces ministro de Gracia y Justicia, Nicolás Garelli, quien ya

³⁷³ MARTÍ GILABERT. *La Iglesia y el Estado en el reinado de Isabel II...* pág. 39

³⁷⁴ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Excomunión*. Madrid. CEU Ediciones. 2010. pp. 48-49.

³⁷⁵ Para saber más acerca de la dramática situación interna en la que se encontraron numerosos conventos durante esta época véase REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Excomunión...* pp. 159-166

³⁷⁶ Se pretendía la creación de una junta compuesta por aquellos eclesiásticos realmente comprometidos con la idea de reformar la Iglesia hispana. Se componía pues de diez obispos y cuatro seglares.

había participado en los asuntos de la reforma eclesiástica durante el Trienio³⁷⁷. Revuelta afirma que, tanto Martínez de la Rosa como Garelli, ambos participantes en la política del Trienio, abogaban por llevar a cabo una reforma del clero más moderada de la que se había llevado a cabo en ese momento (refiriéndose a la ley del 25 de octubre de 1820), no planteando la posibilidad de la supresión total de los monasterios de España³⁷⁸. De hecho la junta tenía funciones puramente informativas y consultivas, ofreciendo informes acerca del número y cualificación de las distintas sedes eclesiásticas, monasterios, parroquias etc. Solamente una vez realizada esta actividad, pasaría a elaborar proyectos de reforma al gobierno. A pesar de los intentos sinceros de llevar a cabo una auténtica reforma de la Iglesia hispana, los ataques contra la junta procedieron tanto de la reacción realista (a la que nunca la reconocieron autoridad) como de los sectores más progresistas, quienes no veían avances en la obra de la misma³⁷⁹.

El desarrollo de los acontecimientos en el verano de 1834 marcó un punto de inflexión. El 7 de julio cayó el gobierno de Martínez de la Rosa (siendo seguido por el del Conde de Toreno, que se prolongaría hasta septiembre) en un clima de paroxismo motivado por una epidemia de cólera que asoló a la capital, en medio del asedio que sufría la ciudad por parte del pretendiente carlista. El día 17 de julio comenzó una matanza de frailes en la capital que pasó a los anales de la historia española como el *día de la infamia*³⁸⁰. Se corrió el rumor en la villa de Madrid de que la epidemia de cólera había sido provocada por los jesuitas como una manera de debilitar a la capital y facilitar así la caída de la ciudad en manos de los carlistas. Se inició entonces el asalto a toda una serie de conventos en Madrid, comenzando por el Colegio Imperial de los Jesuitas de la calle Toledo, a los que les siguió el Colegio de Santo Tomás, el Convento del Carmen, el de San Francisco el Grande, y el convento de San José de los padres mercedarios calzados. El resultado final fue 80 franciscanos muertos (había una especial inquina hacia estos religiosos pues de ellos se rodeaba el pretendiente Carlos María Isidro preferentemente, por lo que se los consideraba la quinta esencia del carlismo) 15 jesuitas, 8 mercedarios, y 7 dominicos, ante la relativa pasividad de las autoridades. Los

³⁷⁷ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Exclaustración...* pág. 217.

³⁷⁸ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Exclaustración...* pág. 218

³⁷⁹ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Exclaustración...* pp. 223-225

³⁸⁰ Descritos los sucesos en la obra de PÉREZ GALDÓS. Benito. *Un faccioso más y unos frailes menos. Episodios Nacionales*. Madrid. Alianza Editorial. 2005.

testimonios de la época muestran hasta qué punto se convirtió en una terrible matanza, con descripciones de mutilaciones etc.³⁸¹ Existe toda una discusión historiográfica acerca de si se trató de un movimiento espontáneo o si por el contrario se trató de una acción dirigida, siendo algunos los autores que apuntan a la responsabilidad de sociedades secretas. En esta última se sitúa Manuel Revuelta González, para quien el movimiento estuvo claramente dirigido por la propia milicia urbana, recientemente constituida, que a su vez respondía a las directrices de las sociedades secretas. Sin embargo, otros autores como Josep Fontana explica cómo realmente se trató de una explosión popular ante una situación límite, muy similar a las *revueltas preindustriales*³⁸². Los sucesos de Madrid se repitieron posteriormente en otras localidades como en Zaragoza en el año 1835, en la que tuvo como protagonista principal un hermano lego³⁸³, organista del convento de Mínimos de la Victoria, Crisóstomo Caspe, quien fue uno de los alentadores de los tumultos y asesinatos. Posteriormente se repitieron ese mismo año en la localidad de Reus y en Barcelona³⁸⁴. Igualmente, como en el caso madrileño, los provocadores de los tumultos tuvieron la aquiescencia de la milicia urbana e incluso del ejército³⁸⁵. En todos los desórdenes, los franciscanos fueron víctimas de la ira anticlerical, lo que viene a corroborar una vez más la negativa imagen que sobre los mismos se tenía. Estos sucesos marcaron un antes y un después en la historia del anticlericalismo español, sobre todo por el matiz de la violencia ejercido sobre clérigos y edificios.

Mientras, el gobierno del conde de Toreno procedió a la supresión de la Compañía de Jesús, el 4 de julio de 1835, siendo confiscados inmediatamente sus bienes³⁸⁶. El gobierno de Mendizábal (de septiembre de 1835 a mayo de 1836) completó toda la legislación desamortizadora de los bienes del clero regular, que venía realizándose desde tiempos

³⁸¹ Para saber cómo se desarrollaron los acontecimientos consultar la obra de REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Exclaustración...* pp 241-256.

³⁸² LA PARRA LÓPEZ, Emilio, SUÁREZ CORTINA, Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid. Biblioteca Nueva. 1998. pp. 77-78

³⁸³ Ya hemos hecho mención a los conflictos que desgarraban internamente a las comunidades religiosas, especialmente entre hermanos legos y sacerdotes.

³⁸⁴ Los sucesos de Zaragoza y Cataluña, aparecen igualmente bien descritos en la obra de REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Exclaustración...* pp. 314-331

³⁸⁵ LA PARRA LÓPEZ, Emilio, SUÁREZ CORTINA, Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo...* pág. 90.

³⁸⁶ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*. Eunote ediciones. 1996. Pamplona. pág. 59.

precedentes³⁸⁷. Tenemos que tener en cuenta además que, el proceso de desamortización, fue parejo con el de proceso de exclaustación, que supuso el fin de las órdenes religiosas en España. Mendizabal quiso solventar dos problemas a la vez, por un lado solventar la situación de los regulares en España y a la vez conseguir solucionar la difícil situación hacendística por la que pasaba el país a costa de las órdenes de regulares³⁸⁸. Mendizábal aprovechó una situación favorable políticamente en el que consiguió reunir el voto de confianza de las Cortes para llevar a cabo la promulgación del decreto desamortizador el 19 de febrero de 1836, a través del cual todos los bienes pertenecientes a las órdenes religiosas previamente exclaustadas pasaban a pertenecer al Estado, quienes disponía de dichos bienes para su venta pública. Este decreto no solo afectó a las órdenes suprimidas previamente sino que impulsó el decreto de exclaustación general que se promulgó en 1837³⁸⁹. El decreto del 8 de marzo de 1835 “*regulaba detalladamente*”³⁹⁰ el proceso desamortizador, suprimiendo todos los monasterios de monacales, premostratenses y canónigos regulares. Fueron tan solo exceptuados los benedictinos de Montserrat, San Juan de la Peña, y San Benito de Valladolid, así como los jerónimos de El Escorial y del monasterio de Guadalupe, los bernardos del Poblet, los cartujos del Paular y los basilios de Sevilla³⁹¹. En cuanto a las órdenes mendicantes se limitaba a que no pudieran haber más de un monasterio por localidad, y podían ser suprimidos a petición de los superiores del mismo o de los ayuntamientos, siempre que éstos últimos recibieran el apoyo de las diputaciones provinciales, lo que dio lugar a numerosos procesos de exclaustación por parte de las autoridades locales³⁹². La suerte de los regulares exclaustados quedaría en manos de la Comisión de Regulares, creada el 6 de diciembre de 1835, que desplazó en competencias a la Junta Eclesiástica de Reforma, quien se había opuesto a algunas decisiones del gobierno. Puede observarse cómo, el decreto desamortizador de febrero, fue promulgado una vez llevado a cabo el proceso de exclaustación general.

³⁸⁷ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La Desamortización española*. Ediciones Rialp. 2003. Madrid. pp.17-36.

³⁸⁸ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Exclaustación....* pág. 394.

³⁸⁹ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas...* pág. 126.

³⁹⁰ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La Desamortización española...* pág. 43.

³⁹¹ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Exclaustación...* pág. 397.

³⁹² Encontramos numerosos ejemplos en que actuación de las autoridades de ciudades como la Coruña y, posteriormente, en núcleos de Madrid donde se llevó a cabo la iniciativa en la supresión de conventos. A éstas, le siguieron las de los municipios de las provincias de Toledo, Cuenca, Segovia, Ávila y Guadalajara. En Aragón, Valencia, Cataluña y Andalucía la situación de guerra civil había producido un adelantamiento de los acontecimientos llevándose a cabo, incluso antes, la exclaustación de los conventos de la zona.

Como se afirmaba con anterioridad, el decreto alcanzó igualmente a aquellas órdenes y su patrimonio que fueran incluidas en los decretos exclaustadores que se promulgaron con posterioridad. Igualmente, en el del 8 de marzo, se incluían a todos los regulares existentes en la Península, en las Islas adyacentes y en las posesiones de España en África³⁹³. Tan sólo quedaba exceptuados de éste decreto los tres colegios misioneros de Valladolid, Ocaña y Monteagudo, como en las anteriores ocasiones, debido a la instrumentalización política que los gobiernos podían hacer de los mismos en Asia, los escolapios (como en anteriores ocasiones gracias a su papel pedagógico), los hospitalarios de San Juan de Dios (en mucha menor medida que los colegios escolapios) y los conventos y casas misión de Tierra Santa³⁹⁴.

Sin embargo, a pesar de haberse procedido en estos pocos años al desmantelamiento de la estructura eclesiástica regular del país, no fue hasta el año siguiente, cuando se legalizó la plena desaparición legal de dicha estructura regular de la Iglesia española. La medida, no obstante, tuvo un efecto menor, debido a que ya se había producido una exclaustación gracias a las acciones gubernamentales anteriores y de las autoridades locales³⁹⁵. El proyecto del 29 de julio de 1837, definitivamente sancionaba la supresión de todas las órdenes religiosas en España, y la incautación de los bienes del clero secular. En cuestión de unos pocos años se había derribado el viejo edificio conventual de España. Una vez más volvieron a darse excepciones en la aplicación del decreto, sobre todo en lo referido a las casas misioneras. La inexistencia de casas para la formación del personal misionero franciscano destinado a Tierra Santa y a Marruecos, hizo que la situación de estas quedase a expensas de la situación en que quedasen sus hermanos peninsulares. Por otra parte, en ningún momento se decretaría el cierre de los establecimientos que los mismos poseían en ambas zonas. La existencia de las mismas había contribuido a contrarrestar la debilidad española en el Mediterráneo frente al poder de Francia, que se elevaba desde hacía años como auténtica protectora de los cristianos de oriente medio ante la Sublime Puerta, y en la potencia hegemónica en el norte de África tras la conquista de Argel en 1830. En la nueva situación, tras los decretos de exclaustación, España reorganizó el sistema a través del cual gestionaba la administración de las misiones. Así procedió a disolver la Comisaría de la Obra Pía de los Santos Lugares de Jerusalén,

³⁹³ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La Exclaustación...* pág. 419.

³⁹⁴ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *Ibidem*.

³⁹⁵ Tan solo resistieron los conventos que se encontraron en territorio carlista. Sin embargo, según se iba ganando terreno a las partidas carlistas, los decretos se iban imponiendo en aquellos lugares en donde se iba consolidando el régimen cristino.

pasando ahora a ser gestionada esta Obra Pía desde el Ministerio de Asuntos Exteriores y Hacienda³⁹⁶, de la que hablaremos con posterioridad.

En definitiva, en los años centrales de la década de los treinta se produjo la desarticulación del estamento eclesiástico, siendo en palabra de José Manuel Cuenca Toribio “*el jalón inicial de un proceso cuyas metas principales se situaban en la neutralidad de la Iglesia como fuerza política, y dentro del mismo surco trazado por el Antiguo Régimen entre las relaciones de poder temporal y el espiritual, en el sometimiento de éste al primero*”³⁹⁷.

El fin del conflicto civil tras el abrazo de Vergara en 1839 supuso un cierto respiro para la Iglesia, que podía verse libre de la presión que ejercía el gobierno liberal y por los grupos sectarios que veían en ella la quinta columna del carlismo. Sin embargo, el ascenso político del general Baldomero Espartero, el héroe pacificador del conflicto, no podía conllevar el buen entendimiento entre la Iglesia y el general, sobre todo tras el compromiso del mismo con el partido progresista.³⁹⁸ Tras la caída de la regente María Cristina, arrastrada a una lucha política contra el prestigioso general, en la que ambos agrupaban los dos grupos liberales que se disputaba el poder y que se materializó en la pugna por el establecimiento de la ley de Ayuntamientos, se produjo el ascenso del general a regente del Reino tras la discusión planteada en el Congreso de los Diputados por ver cómo se constituiría la nueva regencia³⁹⁹. Vicente Cárcel Ortíz califica la regencia de Espartero como un intento, en el plano eclesiástico, de crear una iglesia cismática siguiendo el modelo anglicano⁴⁰⁰. Pensemos que el general siempre fue un admirador del sistema británico, y que obtuvo no pocos apoyos

³⁹⁶ GARCIA BARRIUSO. Patrocinio. *España en la Historia de Tierra Santa. Tomo II*. Madrid. Ministerio de Asuntos Exteriores. 1992. pp 309-331.

³⁹⁷ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la Revolución Liberal*. Madrid. Editorial Rialp. 1971. pág. 23.

³⁹⁸ Espartero, igual que otros espadones que le sucedieron posteriormente como pudo ser Narváez, si bien participaban de unos ideales liberales, su vinculación hacia un grupo u otro del liberalismo correspondió más a la forma en que estos grupos supieron atraerse a estos prestigiosos militares, encumbrándoles y convirtiéndolos en auténticos guardianes pretorianos de cada grupo. Para saber más acerca de éstos grandes generales que fueron uno de los pilares fundamentales de éste periodo de la historia española que ha pasado a denominarse la “edad del pretorianismo”, véase FERNÁNDEZ BASTARRECHE, Fernando. *Los espadones románticos*. Madrid. Editorial Síntesis. 2007.

³⁹⁹ Pugna entre los partidarios de constituir una regencia unipersonal ejercida por Espartero, entre los que se encontraba Olózaga y el general Serrano, frente a los partidarios de ejercer una regencia ejercida por tres miembros, de la que eran partidarios personales como el Arguelles o Prim. Finalmente se impuso el criterio de una regencia unitaria tras las votaciones en el congreso.

⁴⁰⁰ CÁRCEL ORTÍZ, Vicente. *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea...* pág. 44

del mismo. La política de Espartero generó fuertes tensiones con el papa Gregorio XVI, lo que llevó a la condena de las acciones del gobierno español⁴⁰¹ (entre las que se encontraba la supresión del Tribunal de la Rota, aparte de continuar con la labor desamortizadora), respondiendo radicalmente la regencia al plantearse a idea de la creación de una Iglesia nacional española independiente de Roma llegando, junto con su ministro de Gracia y Justicia, José Alonso, a elaborar las bases legales de la misma⁴⁰². Las bases de éste proyecto fueron presentadas en Cortes, y en ellas, solo mantenía en pie la estructura diocesana, llegando incluso a negar la primacía de la Iglesia de Roma⁴⁰³. Sin embargo, parece ser que, el propio Espartero debió concienciarse de lo que podía suponer semejante proyecto a nivel internacional⁴⁰⁴.

Tras la caída del espadón en 1843, las relaciones con Roma mejoraron sensiblemente. Con el nombramiento de José del Castillo Ayensa⁴⁰⁵ para que llevase a cabo las relaciones con la Santa Sede (ya que la relaciones diplomáticas se habían roto en el año 1836), llegándose a un entendimiento entre el gobierno español y Roma. A ello contribuyó el ascenso del grupo moderado de los liberales, encabezado por González Bravo en 1844, tras los breves gobiernos progresistas de Joaquín María López y Salustiano Olozaga. En las nuevas Cortes moderadas se planteaba una postura completamente diferente en lo que a la Iglesia se refería. Inicialmente se intentó borrar todo rastro de la legislación esparterista, admitiendo de nuevo a los obispos desterrados durante la regencia, restableciendo el Tribunal de la Rota y paralizando el proceso desamortizador⁴⁰⁶. Las nuevas Cortes intentaron negociar, a través de su embajador, estabilizar la situación del clero dentro del sistema, tratando de mantener la independencia económica de la Iglesia a través de una dotación económica⁴⁰⁷. En el año 1845 se firmó un convenio en el que se restablecían las relaciones diplomáticas entre España y la

⁴⁰¹ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II...* pág. 121.

⁴⁰² LA PARRA LÓPEZ, Emilio, SUÁREZ CORTINA, Manuel.(Eds). *El anticlericalismo español contemporáneo...* pág. 97.

⁴⁰³ ARBELOA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 156.

⁴⁰⁴ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II...* pág. 132

⁴⁰⁵ CÁRCEL ORTIZ, Vicente. *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea...*pág. 46

⁴⁰⁶ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II...* pág. 193.

⁴⁰⁷ CÁRCEL ORTÍ. Vicente. *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea....* pág. 47

Santa Sede, realizado entre el propio Ayensa y el cardenal Lambruschini⁴⁰⁸. Ese mismo año, se promulgó la Constitución de 1845 por la cual, según su artículo 11, establecía, “*La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la nación española. El Estado obliga a mantener su culto y a sus ministros*”, lo que da una idea de cuál era la nueva situación de la Iglesia en el nuevo régimen⁴⁰⁹. En este contexto se sitúa, más adelante, la nueva dotación económica que recibirán los franciscanos para la reactivación de las misiones de Marruecos, pasando a depender económicamente de la Obra Pía, dependiente del ministerio de Exteriores.

El entendimiento caracterizó la relación entre el gobierno español y la Santa Sede durante este periodo, siendo determinante la actuación de personajes que rodeaban a la reina y sobre la que ejercían una notable influencia. Entre ellos cabe destacar la figura del padre Antonio María Claret, misionero fundador de los claretianos, la Madre Sacramento, fundadora de las Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad, y la monja milagreira, Sor Patrocinio de las Llagas, monja de la orden franciscana Concepcionista. Estos personajes de la Corte fueron reflejados por Benito Pérez Galdós en varias de sus obras como *Narváez* o *Los duendes de la Camarilla*⁴¹⁰, en donde muestra la sobredimensión que llegaron a tener en los ambientes políticos de la época, beneficiándose de ello la Iglesia española.

Durante el gobierno civil de Bravo Murillo (enero de 1851 a diciembre de 1852) la relación entre Santa Sede, a cuya cabeza se encontraba Pío IX, y el estado español, llegó a su culmen con la firma del Concordato el 16 de marzo de 1851. Dicho pontífice llevó a cabo una política de acercamiento hacia España, que fue respondida por parte de los gobierno moderados con medidas, que pretendían devolver a la Iglesia a su situación de privilegio anterior. Sin duda, los acontecimientos revolucionarios del año 1848 fueron cruciales a la hora de entender el acercamiento de posturas. Tras el destierro del papa a Gaeta (1848), Narváez envió un ejército expedicionario, al mando del general Fernández de Córdoba, (primera acción internacional de un gobierno español en el siglo) que ayudó al papa a recuperar el control efectivo de los Estados Pontificios⁴¹¹. Mientras tanto, desde el gobierno, personajes vinculados al catolicismo como el marqués de Pidal, Pedro José Pidal Carniado, ministro de

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ MARTÍ GILABERT, Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*.... pág. 192

⁴¹⁰ PÉREZ GALDÓS, Benito. *Narváez*. Madrid. Alianza Editorial. 2009 y *Los duendes de la Camarilla*. Madrid. Alianza Editorial. 2009

⁴¹¹ CÁRCEL ORTÍZ, Vicente. *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea*... pág. 54.

Estado y Alejandro Mon Menéndez, ministro de Hacienda, aparte de haber sido ambos embajadores en Roma, habían realizado los mayores esfuerzos para conseguir el establecimiento de un concordato en los años previos, facilitando para ello la creación de una Junta Mixta para el estudio de “*arreglo del clero*” en 1848⁴¹². Finalmente los frutos de estas negociaciones verían la luz en el año 1851, destacando el impulso dado por el gobierno de Bravo Murillo, que no llegó a ver la ratificación del mismo, ya que fue firmado finalmente el 16 de marzo de 1851, presidiendo una vez más el gobierno, el duque de Valencia, Ramón María Narváez. La firma fue realizada por el nuncio Brunelli y el ministro de Estado, Bretrán de Lis. En palabras de Vicente Cárcel Ortíz “*el concordato no fue una obra perfecta, sino un punto de partida para acabar con casi veinte años de tensiones político-eclesiales*”⁴¹³. El artículo I del concordato tuvo una importancia vital en la posterior evolución política de la relación entre la Iglesia y el Estado hasta la II República, ya que fue el mantenimiento del mismo el condicionante previo para las relaciones entre el estado español y la Santa Sede durante los siguientes setenta años. En artículo I establece que “*La religión Católica Apostólica y Romana, que con exclusión de cualquier otro culto continua siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar, según la Ley de Dios y lo dispuesto por los Sagrados Cánones*”⁴¹⁴. Dicho artículo fue invocado regularmente por las autoridades eclesiásticas ante cualquier intento por parte del gobierno de favorecer una política en pro de la libertad de cultos. La cuestión del patronato de la monarquía española aparecía reflejada en diferentes artículos. El Concordato venía a reafirmar la existencia de dicha potestad de la monarquía española, concediendo un derecho de patronato muy similar al concedido en el año 1853 a Carlos III⁴¹⁵. De esta manera el estado español mantuvo sus prerrogativas sobre la Iglesia española y la de las colonias, queriendo ampliar dichas prerrogativas a misiones como las destinadas a Marruecos. Sin embargo como veremos, la situación de los misioneros españoles en Marruecos llevó a una cierta confusión en lo que a las atribuciones estatales se refiere, ya que no se trataba de territorio español. Más adelante hablaremos de los problemas de patronazgo de los gobiernos españoles y las misiones franciscanas de Marruecos. El

⁴¹² ARBEOLA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pp. 168-169.

⁴¹³ CÁRCEL ORTÍ, Vicente. *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea...* pág. 55.

⁴¹⁴ ARBEOLA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 169.

⁴¹⁵ CÁRCEL ORTÍ, Vicente. *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea...* pág. 56.

Concordato también fijaba que tres congregaciones religiosas serían legalizadas, y cuáles no, aceptándose de nuevo la introducción de la Congregación de San Vicente Paul y San Felipe Neri, por su importancia en el ámbito de la educación. La tercera congregación aceptada sería la dispuesta por la Santa Sede. Dicho ordenamiento fue salvado por la Iglesia al entender que cada diócesis podría elegir libremente cual sería la tercera congregación aceptada. De esta manera, órdenes como los jesuitas y los franciscanos consiguieron de nuevo abrir colegios por diferentes lugares de la geografía española⁴¹⁶. Con la firma del concordato se produjo una aceptación por parte de la Iglesia del nuevo juego político, consiguiendo “*salir de la peligrosa situación a la que la había conducido su alianza con el Antiguo Régimen*”⁴¹⁷.

Conviene señalar que, a diferencia de lo que sucedió en otros países de Europa como Francia, no se puede decir que se produjera en estos años un proceso de renovación del mundo religioso hasta la Restauración. Nos encontramos, por tanto, a mediados de siglo con una iglesia adormecida en el plano intelectual y espiritual⁴¹⁸. En España, no encontramos una apologética de carácter romántico como se dio en Francia con la obra de Chateaubriand, *La génie du Christianisme*⁴¹⁹. Igualmente hay que mencionar en estos años la escasa difusión de la cultura religiosa, a través de los órganos periodísticos⁴²⁰, al contrario de lo que venía sucediendo en otros países como Francia con la revista *Annales*. No fue hasta finales de la década de los cuarenta cuando percibimos cierto despertar en el estamento eclesiástico. Fue entonces cuando la Iglesia se propuso centrar sus esfuerzos en la restauración misional, a través fundamentalmente de una reorganización parroquial, una vez aceptado el régimen isabelino⁴²¹.

A pesar del acuerdo que supuso el Concordato de 1851, fue breve el periodo en que se mantuvo sin ser alterado. Tras la Revolución de 1854, la Vicalvarada, se sucedió el Bienio Progresista, en el que se llevó a cabo toda una legislación que rompía con los acuerdos establecidos con la Santa Sede pocos años antes. En la lucha de poderes que se estableció

⁴¹⁶ ARBELOA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 171

⁴¹⁷ CASTELLS. José Manuel. *Las Asociaciones religiosas en la España Contemporánea. Un estudio jurídico administrativo. 1867-1965*. Editorial Taurus. 1973. Madrid. pág. 173.

⁴¹⁸ JIMÉNEZ DUQUE. Baldomero. *La espiritualidad en el siglo XIX español*. Universidad Pontificia de Salamanca. 1974. Madrid. pág. 45

⁴¹⁹ JIMÉNEZ DUQUE. Baldomero. *La espiritualidad en el siglo XIX español...* pág. 51.

⁴²⁰ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la Revolución Liberal...* pág. 81.

⁴²¹ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la Revolución liberal....* pág. 84.

entre Espartero y el general O'Donnell se jugaba la alteración o no del concordato⁴²². Durante dos años se reanudaron los conflictos con las autoridades eclesiásticas, procediéndose a llevar a cabo una nueva legislación desamortizadora⁴²³. Sin embargo, la corta experiencia progresista, imposibilitó la consolidación de las medidas tomadas. Tras el fin del bienio, se produjo una reanudación de la colaboración entre la Iglesia española y los gobiernos⁴²⁴. Este buen *modus vivendi* entre la monarquía y el estado alcanzó su momento de esplendor durante la campaña de la llamada Guerra de África, en la que las ideas de cruzada inflamaron a la población alentada por los clérigos, y respaldada por el Gobierno⁴²⁵. Sin embargo, esta buena convivencia no fue óbice para que el clero, con abrumadora mayoría, respaldase las condenas lanzadas a los planteamientos liberales en el Syllabus, publicado por el papa Pío IX en el año 1864, lo que nos ayuda a dar nitidez al pensamiento maniqueísta que caracterizaba al clero hispano⁴²⁶. Igualmente, la falta de un laicado organizado supuso la inexistencia de grupos de transición entre los nuevos valores del liberalismo y los de la Iglesia, como si sucedía en Francia⁴²⁷. El miedo ante la pérdida de los efectivos, hizo de la Iglesia hispana uno de los principales pilares del pensamiento reaccionario, viendo en todo proceso evolutivo un peligro para su estabilidad, adquiriendo una mentalidad de guetto⁴²⁸, al verse rodeada ante una España cada vez más alejada, por su lenta transformación de sociedad agrícola a industrial durante la década de los cincuenta⁴²⁹.

El año 1868 se convirtió una vez más en la fecha de la ruptura. Ante la difícil coyuntura que asomaba durante el gobierno provisional, tras la Revolución Gloriosa, la actitud inicial de la Iglesia fue de espera, a pesar de la legislación de las juntas revolucionarias. Así, se planteaba la posibilidad de construir puentes de entendimiento una

⁴²² MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II...* pág. 197.

⁴²³ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II...* pág. 204.

⁴²⁴ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la revolución liberal...* pág. 93

⁴²⁵ ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX...* pág. 514

⁴²⁶ CUENCA TORIBIO. José. *La Iglesia española ante la revolución liberal...* pág. 104.

⁴²⁷ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX...* pág. 25.

⁴²⁸ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la Revolución Liberal...* pág. 106.

⁴²⁹ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la revolución liberal...* pág. 250.

vez hubiera quedado constituido el nuevo gobierno⁴³⁰. Sin embargo, rápidamente comenzaron las juntas revolucionarias a proclamar la libertad de cultos y a la toma de medidas desamortizadoras sobre los bienes eclesiásticos⁴³¹. Nuevamente se procedió a la expulsión de la Compañía de Jesús, así como se promulgó un decreto por el que se declaraban extintos los monasterios, colegios, y conventos de las casas de religiosos⁴³². La Constitución de 1869, supuso el fin de la unidad católica del país, lo que fue base de una fuerte polémica en las sesiones del Congreso. La legislación en torno a la cuestión religiosa de este periodo ha de entenderse igualmente como una de las estrategias con la que el gobierno provisional pretendía mantener su imagen revolucionaria, como forma de garantizar el apoyo al gabinete gubernamental⁴³³.

Toda esta legislación dio pie para el levantamiento en el norte de partidas carlistas, con el apoyo de determinados sectores del clero, en verano de 1869, en diversas zonas de la península como Toledo, Astorga, y regiones de la Mancha⁴³⁴. Sin embargo el núcleo principal se centró en el área vasco-navarra. Estas actuaciones propiciaron la toma de medidas por parte del gobierno, responsabilizando a los preladados de las diócesis con partidas carlistas de colaboración con los rebeldes⁴³⁵, lo que hizo incrementar la brecha entre las instituciones gubernamentales y las eclesiásticas.

La designación de Amadeo de Saboya como rey de España, fue vista por parte de los sectores eclesiásticos españoles como una usurpación por parte del hijo del rey Víctor Manuel II, el monarca que había despojado al papa Pío IX de su poder temporal. La nueva monarquía buscaba por todos los medios el reconocimiento papal⁴³⁶. Para ello, procedió a llevar una política religiosa más favorable a los intereses de la Iglesia, como fueron las medidas para el

⁴³⁰ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *Estudios sobre la Iglesia española en el siglo XIX*. Ediciones Rialp. 1973. Madrid. pp.85-86.

⁴³¹ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*. Editora Mundial. 1989. Madrid. pág. 12.

⁴³² MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874...* pág. 33.

⁴³³ LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo...* pág. 109

⁴³⁴ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874...* pág. 105.

⁴³⁵ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *Estudios sobre la Iglesia española en el siglo XIX...* pág. 90.

⁴³⁶ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874...* pág. 162.

restablecimiento de las congregaciones religiosas al beneficiarse de la ley de asociaciones contemplada en el artículo 17 de la Constitución de 1869⁴³⁷. A pesar de todo, el clero mostró su oposición al considerar que era una violación del Concordato de 1851. Fue durante su reinado cuando se produjo la escisión en el carlismo, entre los partidarios de la aceptación de la vía política y los partidarios de la oposición armada, que tras el Convenio de Amorabieta, firmado por el general Francisco Serrano, pareció apaciguarse hasta la proclamación de la I República.

Tras la abdicación de Amadeo I y la proclamación de la I República la situación de la Iglesia se complicó. El recrudecimiento del conflicto carlista, tras la declaración de guerra en 1872, dio alas al despliegue del radicalismo ideológico, produciéndose numerosos altercados en ciudades andaluzas como Málaga, así como en Cataluña contra los clérigos⁴³⁸. La mayoría republicana eran abanderados de la separación Estado-Iglesia, considerándose como una reacción a la cínica actitud de los anteriores gobiernos liberales⁴³⁹. A pesar de todo, la sucesión de lo graves acontecimientos que tuvieron lugar, como la rebelión cantonalista, la guerra carlista y la guerra de Cuba, hicieron que dicha propuesta no llegase a prosperar⁴⁴⁰. Sí llegó a materializarse la propuesta de disolución de las órdenes militares y las diócesis exentas. A pesar de la pretensión oficial de crear una Iglesia libre del estado, y por tanto independiente, las autoridades republicanas no dudaron en pretender hacer efectivo el *Regium exequatur*, a raíz de las bulas promulgadas por Pío IX, por las que declaraba suprimidas las jurisdicciones exentas⁴⁴¹. Durante el gobierno de Emilio Castelar (septiembre-enero de 1873) se intentaron conciliar posturas, ya que el presidente veía importante para la pacificación del país lograr una paz religiosa⁴⁴². Para ello propició negociaciones con el fin de obtener la dispensa para el nombramiento de obispos, así como para reducir la influencia que los carlistas tenían en el Vaticano. Tras el golpe de estado de Pavía, en enero de 1874, se

⁴³⁷ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*.... pág. 184.

⁴³⁸ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*... pp.210-213.

⁴³⁹ LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo*... pág. 118.

⁴⁴⁰ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*... pág. 215.

⁴⁴¹ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*... pág. 217.

⁴⁴² MARTÍ GILABERT. Francisco. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*... pág. 227.

inauguró de nuevo la voluntad de imponer el principio de autoridad⁴⁴³ en dónde la Iglesia sentía una mayor seguridad, inclinándose pronto hacia un mayor diálogo con el régimen presidencialista del Duque de la Torre. Gracias al mismo consiguió la Iglesia la aprobación de una orden del ministerio de Gracia y Justicia con fecha de 21 de noviembre de 1874 con la que se permitía la libre entrada de las congregaciones religiosas que así lo desearan⁴⁴⁴.

A nivel social, durante este periodo, la falta de preocupación por las cuestiones sociales del clero isabelino trajo consecuencias catastróficas para los religiosos una vez hubo estallado la Gloriosa Revolución, mostrando, *una escasa o nula sintonía con uno de los problemas más acuciantes de su tiempo*⁴⁴⁵. La Iglesia española atrapada en su encastillamiento ideológico, mantuvo una actitud opositora a cualquier idea de libertad de culto que no fuera como ella misma entendía (autonomía del poder espiritual del poder temporal), siendo incapaces de percibirlo como un derecho *sin limitación espacio-temporal*⁴⁴⁶.

RESTAURACIÓN CONGREGACIONAL (1875-1930)

Tras el pronunciamiento de Martínez Campos en Sagunto el 29 de diciembre de 1874, y la proclamación de Alfonso XII como rey de España en enero de 1875, se inauguró una nueva etapa de la historia de España marcada por la estabilidad, en los que la Iglesia española vio multiplicados sus efectivos y sus posiciones. Sin embargo, en un primer momento, la nueva situación fue abordada por los nuevos medios eclesiásticos con recelo. Desde Roma, numerosos agentes carlistas incitaban para evitar que Pío IX reconociera al recién proclamado monarca⁴⁴⁷. Entre las primeras medidas del gobierno de la Restauración fue anular el compromiso que la Iglesia española mantenía con los sublevados carlistas, presionando a la Santa Sede para que hiciese pública una exhortación a la paz en nombre de la recién

⁴⁴³ RUBIO. Javier. *El reinado de Alfonso XII. Problemas iniciales y las relaciones con la Santa Sede*. Madrid. Biblioteca Diplomática Española. 1998. pág. 173.

⁴⁴⁴ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo. 1767-1965*. Madrid. Editorial Taurus. 1973. pág. 241.

⁴⁴⁵ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1974...* pp.104-105

⁴⁴⁶ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874...* pág. 214.

⁴⁴⁷ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Política religiosa de la Restauración. 1875-1931*. Madrid. Ediciones Rialp. 1991. pág. 23.

restaurada monarquía en la figura de Alfonso XII⁴⁴⁸. La política conciliadora de Cánovas con la Iglesia hizo que se produjese un mayor distanciamiento entre Pío IX y el pretendiente don Carlos, a pesar de las renuencias del nuncio pontificio, el cardenal Giovanni Simeoni (1875-1876)⁴⁴⁹. Entre estas medidas conciliadoras adoptadas por el nuevo régimen destacamos la establecida por el decreto del 9 de enero de 1875, a través de la cual se producía un entendimiento entre la legislación civil y eclesiástica en lo que a la cuestión matrimonial se refiere⁴⁵⁰, así como el establecido por el decreto del 7 de febrero para dar vía legal, nuevamente, a las sociedades religiosas dedicadas a la beneficencia⁴⁵¹. Sin embargo, mayor trascendencia tuvo la publicación del 26 de febrero del llamado decreto Orovio, regulando cuestiones académicas, que dio lugar a la dimisión de una parte de la intelectualidad académica española de sus cátedras.

El artículo 11 de Constitución de 1876 establecía la religión católica como la religión de España, obligándose al gobierno a mantener el culto, a la vez que se establecía el respeto a otras opiniones religiosas, a pesar de no estar permitida su manifestación pública. Este artículo nació fruto de un intenso debate dentro de la comisión nombrada para elaborar el proyecto constitucional. En dichos debates el gobierno trataba de mantener en la medida de sus posibilidades la libertad de conciencia, así como de convencer a la Iglesia del beneficio que suponía la aceptación del artículo⁴⁵². Como afirma Rafael María Sanz de Diego, a pesar de que no contentó a nadie, *fue el instrumento apto para que los dos partidos del turno en el gobierno pudiesen mantener sus relaciones con Roma y para que la Iglesia española comenzase un cierto renacimiento*⁴⁵³.

⁴⁴⁸ RUBIO. Javier. *El reinado de Alfonso XII. Problemas iniciales y relaciones con la Santa Sede...* pp. 224-225.

⁴⁴⁹ RUBIO. Javier. *El reinado de Alfonso XII. Problemas iniciales y las relaciones con la Santa Sede...* pp. 228-230.

⁴⁵⁰ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Política religiosa de la Restauración...* pág. 32.

⁴⁵¹ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Política religiosa de la Restauración...* pág. 33.

⁴⁵² RUBIO. Javier. *El reinado de Alfonso XII. Problemas iniciales y las relaciones con la Santa Sede...* pp. 250-251.

⁴⁵³ SANZ DE DIEGO. Rafael María. "La actitud de Roma ante el artículo 11 de la Constitución de 1876". *Hispania Sacra*. Número. XVIII. 1975. pp. 167-196.

Ciertamente, se puede afirmar que, la consolidación del nuevo régimen, fue la garantía de un nuevo renacer de la Iglesia hispana, mediante un *renacimiento cuantitativo y cualitativo de las órdenes y congregaciones religiosas*⁴⁵⁴⁴⁵⁵. Las comunidades religiosas formaron, a partir de entonces una densa red de establecimientos a lo largo de todo el país⁴⁵⁶. Dichas facilidades fueron recíprocas pues, si bien el gobierno abrió la mano a la posibilidad de apertura de nuevas casas y la restauración de las antiguas, los superiores generales de las congregaciones como el Comisario General de los Franciscanos, o el Superior de los Hermanos de San Juan de Dios facilitaron las labores al gobierno⁴⁵⁷ para la aceptación del nuevo régimen. Las congregaciones, inicialmente, pretendieron realizar una misión evangelizadora por el país, transformándose rápidamente en un movimiento de defensa, desplegando todos sus recursos con los que hacer frente a los considerados como los enemigos de la Iglesia⁴⁵⁸. Su labor, como cordón de seguridad ante el avance de ideologías revolucionarias⁴⁵⁹, especialmente entre la clase obrera de los cada vez más desarrollados centros industriales urbanos, se llevó a cabo a través de la fundación de orfanatos, hospitales así como centros de enseñanza⁴⁶⁰. El ámbito educativo fue uno de los principales ejes sobre los que se concentró la acción de los religiosos, especialmente en la educación secundaria, no siendo contestada su preponderancia hasta el siglo XX⁴⁶¹. La educación religiosa, mayoritariamente ligada a las clases altas y medias, se convirtió en la justificación ideológica del discurso anticlerical de base social, al considerar que la Iglesia quedaba vinculada en una

⁴⁵⁴ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 243.

⁴⁵⁵ Para profundizar en torno al crecimiento de congregaciones religiosas en España con las nuevas fundaciones que se producen consultar la obra de FAUBELL ZAPATA. Vicente. "Las órdenes y congregaciones religiosas y la educación en la España contemporánea" (pp. 113-134). En PREZELLO. J.M. *L'Impegno dell'educare. Studi in onore di Pietro Braido*. Roma. LAS. 1991. pp. 117-118.

⁴⁵⁶ SANCHEZ HERRERO. José. *Historia de la Iglesia en España e Iberoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI...*pág. 364.

⁴⁵⁷ NUÑEZ MUÑOZ. María. F. *La Iglesia y la Restauración. 1875-1881*. Santa Cruz de Tenerife. Servicios de publicaciones de la Caja General de Ahorros de Santa Cruz de Tenerife. 1976. pág. 318.

⁴⁵⁸ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución, y profecía. La Iglesia Católica en España. 1875-1975*. Madrid. Alianza Editorial. 1990. pág. 21.

⁴⁵⁹ ROBLES. Cristóbal. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. CSIC. 1988. Madrid. pág. 264.

⁴⁶⁰ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía....* pág. 81.

⁴⁶¹ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 246.

especie de alianza con el capitalismo que representaban estas mismas clases⁴⁶². De hecho, fue la alta burguesía el motor de este renacimiento de las congregaciones al apoyar económicamente las iniciativas de éstas⁴⁶³. El clero de la Restauración en su intento de demostrar su adaptación a los tiempos, a fin de ajustarse a las exigencias de una nueva sociedad caracterizada por una confianza ciega en la idea de progreso, hizo un notable esfuerzo dedicándose al estudio de las diversas ramas de las ciencias, enfocando su labor pedagógica hacia las ciencias naturales⁴⁶⁴.

Órdenes dedicadas al ámbito educativo ayudaron a la introducción de nuevas metodologías pedagógicas que estaban consolidadas entre los más avanzados estados europeos, destacando así órdenes como los marianistas y los salesianos⁴⁶⁵. La importancia que adquirieron estas instituciones religiosas iba en relación con el vacío institucional del estado, y su falta de inversión en materias de bienestar social, produciéndose una reciprocidad entre las congregaciones y su papel en espacios que en principio debían ser gestionados por el estado⁴⁶⁶. La presencia de congregaciones extranjeras tanto masculinas como femeninas se incrementó a raíz de las expulsiones de las corporaciones religiosas que se produjeron en Francia a partir de los años ochenta, y así sucesivamente hasta las medidas anticlericales adoptadas por el gobierno de Emile Combes a principios del siglo XX. Desde la llegada al poder de los gobiernos oportunistas la presión ejercida por la entrada de estas congregaciones fue tal que, ya en el año 1880, se promulgó una real orden para gestionar su admisión en suelo español, en principio, con carácter provisional⁴⁶⁷.

En la nueva relación sostenida entre el régimen canovista y la Iglesia hispana se van a dar elementos continuistas de la política seguida por los gobiernos precedentes. La dotación sobre culto y clero hizo inevitable la vuelta a políticas de carácter regalista, cuya máxima

⁴⁶² SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El Gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismismo en la Restauración*. Editorial Biblioteca Nueva. 2000. Madrid. pág. 191.

⁴⁶³ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía...* pág. 91.

⁴⁶⁴ REVUELTA GONZÁLEZ. Manuel. "Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX". pp. 151-199. En VV.AA. *Estudios históricos sobre la Iglesia en la España Contemporánea*. Biblioteca "Ciudad de Dios". 1979. Monasterio del Escorial. pág. 187.

⁴⁶⁵ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 247.

⁴⁶⁶ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía...* pp.97-98

⁴⁶⁷ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea....* pág.260.

manifestación fue la presentación por parte de los gobiernos de los candidatos a los cargos episcopales⁴⁶⁸. Cristóbal Robles lo define de la siguiente manera;

*“El regalismo supone una confusión de esferas. La Iglesia no tiene la necesaria independencia respecto al estado, y al mismo tiempo, no acaba de reconocer la autonomía de éste en relación con los aspectos jurídicos de la convivencia que si puede regular teniendo en cuenta, salvo el derecho y la justicia, las necesidades sociales y la exigencias políticas”*⁴⁶⁹.

En lo que a las comunidades religiosas se refería, este carácter regalista del estado se hizo visible en la necesidad de comunicar a las autoridades civiles con el fin de que éstas diesen su consentimiento para el establecimiento de una casa, escuela u otro institución de una congregación religiosa determinada⁴⁷⁰.

Nuevas alteraciones sobrevinieron tras la llegada al poder de los liberales. El 8 de Febrero de 1881 llegaba al poder el partido liberal, liderado por la figura de Mateo Práxedes Sagasta. Su ascenso supuso un lenta y progresiva liberalización del régimen, pronto aprovechada por la prensa para la elaboración de escritos de tinte anticlerical, comenzando por criticar la acogida de las congregaciones religiosas francesas expulsadas en 1880 en suelo español⁴⁷¹, viendo en ello el fortalecimiento del estamento eclesiástico y por ende un retroceso de las libertades. Sin embargo no fue hasta después del Desastre del 98 cuando el anticlericalismo se desarrollase y se convirtiese en un instrumento político. Igualmente, entre las primeras medidas adoptadas por el gobierno en una circular del 3 de marzo, fue instituir el respeto hacia la libertad de cátedra, reintegrado a parte del profesorado universitario tras el decreto Orovio⁴⁷². La elaboración de un nuevo código civil en el que se regulaba la cuestión matrimonial, planteando la necesidad de un registro para los matrimonios civiles, con la sanción religiosa, provocó nuevas suspicacias entre gobierno y los estamentos eclesiásticos. Se consiguió llegar a un acuerdo a fines de 1886, ya en el segundo gobierno del partido liberal, gracias a las gestiones del cardenal secretario de Estado, Monseñor Mariano Rampolla, (nuncio pontificio en España entre 1883-1887). Su actuación se encontraba en la

⁴⁶⁸ ROBLES. Cristóbal. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Madrid. CSIC. 1988. pág 219.

⁴⁶⁹ ROBLES. Cristóbal. *Insurrección o legalidad...* pág. 220

⁴⁷⁰ ROBLES. Cristóbal. *Insurrección o legalidad...* pp.233-234

⁴⁷¹ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La política religiosa de la Restauración...* pág. 64.

⁴⁷² *Ibídem*.

línea de León XIII, quien deseaba llegar a una conciliación con los nuevos poderes liberales establecidos, rompiendo así con la trayectoria rupturista de su antecesor Pío IX⁴⁷³. El 8 de marzo de 1887 se llegó finalmente a un acuerdo por el que se reconocía al Estado la potestad de regular los efectos civiles del matrimonio⁴⁷⁴. Mayor relevancia tuvo para la vida de las congregaciones religiosas la cuestión del asociacionismo en la legislación. El proyecto de ley de Asociaciones presentado por el ministro de la Gobernación, Venancio González, el 11 de julio de 1886⁴⁷⁵, pretendía acabar con la excepcionalidad de las congregaciones religiosas respecto a otro tipo de asociaciones. Finalmente, el 30 de junio de 1887 una ley aprobó que se mantuviesen exentas de someterse las congregaciones religiosas autorizadas en España por el Concordato de 1851⁴⁷⁶. Igualmente aparecieron como exentas las casas de misión de los territorios ultramarinos, quedando bajo patronato de la Corona gracias a una circular publicada por el ministerio de Estado y Gobernación el 17 de abril de 1887⁴⁷⁷.

El fenómeno misional de España a lo largo del siglo XIX es resultado de la presencia y preponderancia de los religiosos españoles desde tiempo anteriores en distintas partes del globo. En España, a diferencia de lo sucedido en Francia, no hubo ese impulso misional que llevó a la constitución de múltiples congregaciones y sociedades⁴⁷⁸. Así en el inicio del periodo de la Restauración encontramos a los jesuitas españoles distribuidos en China, Japón, India, los capuchinos en Guam y las Carolinas, los paúles en la India, los claretianos desde 1883 en Fernando de Poo y la Guinea Española, los franciscanos, dominicos y agustinos en las Filipinas, Formosa y Marruecos⁴⁷⁹.

En lo que a la religiosidad de la población española se refiere, se dio una notable diferenciación, no solo a nivel social, debido al abandono espiritual en que se encontraban los

⁴⁷³ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía...* pág. 149.

⁴⁷⁴ ROBLES. Cristóbal. *Insurrección o legalidad...* pág. 203.

⁴⁷⁵ Si bien se trataba de la renovación de otro proyecto presentado durante el primer gobierno del partido liberal en el año 1881.

⁴⁷⁶ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea...* pág. 264.

⁴⁷⁷ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 269.

⁴⁷⁸ Tan pobre fue este impulso que no sería hasta el año 1849 cuando se constituyó la única congregación misional masculina española del siglo XIX, la de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, popularmente conocidos como Claretianos, en honor a su fundador Antonio María Claret.

⁴⁷⁹ JIMÉNEZ DUQUE. Baldomero. *La espiritualidad en el siglo XIX español...* pág. 108.

incipientes núcleos proletarios de los centros industriales y los jornaleros de la mitad sur de la península, sino también a nivel geográfico, en donde se percibe una mayor adhesión a la ortodoxia en la mitad norte, frente a un sur, más rural, donde predominan las formas populares de religiosidad⁴⁸⁰.

1898 fue la fecha que podemos señalar como aquella en la que comenzó un renovado desarrollo del anticlericalismo español⁴⁸¹, tanto a nivel político como al nivel popular, comenzando la prensa liberal y republicana por lanzar su ataque contra los religiosos españoles en Filipinas⁴⁸² quienes se habían sometido a los EE.UU tras la derrota. Se consideró tal acto una traición nacional, así como una muestra más de la divergencia entre los intereses de las congregaciones religiosas y los del Estado⁴⁸³. No obstante, en los años anteriores a dicha fecha fueron en los que se fueron forjando las bases del fenómeno anticlerical. Desde el ámbito académico, los krausistas habían intentado llevar a cabo una conciliación entre el mundo del pensamiento racional científico y el mundo religioso. Sin embargo el encastillamiento dogmático de la Iglesia española imposibilitó este punto de encuentro⁴⁸⁴. Igualmente la Iglesia fracasó en su proyecto de extender la nueva doctrina social, impuesta tras la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, publicada el 15 de mayo de 1891, entre gran parte del proletariado industrial urbano y el campesino proletarianizado del sur español. Anterior a la publicación de la encíclica habían aparecido iniciativas que parecían desarrollar un nuevo modelo de tratamiento de las cuestiones sociales, cuestiones propias de un sociedad incipientemente industrial al margen de las actuaciones tradicionales caritativo-

⁴⁸⁰ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía...* pp. 30-35.

⁴⁸¹ Años antes se puede, sin embargo hablar de un incremento entre las filas republicanas de lo que puede denominarse sentimiento antijesuitismo, manifestándose en varias ocasiones a lo largo de los años noventa. LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo*. pág. 157.

⁴⁸² Especial importancia adquirió esta negativa imagen cuando, bajo el primer Gobierno de Maura en 1903, se levantó una fuerte oposición ante el nombramiento del padre agustino fray Bernardino de Nozaleda como arzobispo de Valencia, quien presidía la Sede de Manila cuando se produjo el conflicto hispano-estadounidense. La opinión de la mayoría de los opositores a este nombramiento es que la actitud de Nozaleda había sido antipatriota al achacarse a su persona la responsabilidad de la rendición de la capital filipina, y su posterior relación con las autoridades norteamericanas.

⁴⁸³ GALLEGU. José Andrés. *La política religiosa de la Restauración. 1889-1913*. Editora Nacional. 1975. Madrid. pp. 143-144.

⁴⁸⁴ LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Pág. 130.

asistenciales⁴⁸⁵. La caridad era justificada teológicamente hasta entonces como elemento necesario para *que el rico pudiera ejercer con el [pobre] la virtud de la caridad, para que la compasión paternalista y hasta la ternura pudiera expresarse*⁴⁸⁶. A pesar de llevarse a cabo el desarrollo de éstas nuevas iniciativas, en España, tuvieron un carácter residual, destacando la labor del obispo cordobés Ceferino González y la obra de los Círculos Obreros del padre Vicent. Tras la proclamación de la encíclica en que se daba cuerpo a la teoría de la acción social de la Iglesia, se pretendió llevar a cabo igualmente una movilización del mundo secolar. Sin embargo, en España, Acción Católica, quien se articuló como el vehículo a través del cual integrar al mundo secolar en los horizontes de la Iglesia, se distinguió más por sus procesiones y congresos, que por formar asociaciones de trabajadores⁴⁸⁷. La actitud de la Iglesia hispana se caracterizó por el retraso a la hora de llevar a cabo iniciativas frente a la labor de lo llevado a cabo por la Iglesia en Francia, Italia o Bélgica. Por tanto, eso hizo que mayoritariamente el clero fuese visto por gran parte de estos sectores sociales desprotegidos como elemento que obstaculizase sus aspiraciones de redención social.

El nuevo clima de manifiesta hostilidad corrió paralelo al clima imperante en Portugal y Francia en los primeros años del siglo XX. En el país luso en abril de 1901 se había procedido a la secularización de los institutos religiosos, limitando su margen de actuación al ámbito ultramarino. En Francia, el 16 de enero de 1901 comenzó a discutirse en la cámara un proyecto de Ley Asociaciones, a través de la cual se pretendía ajustar la actuación de las congregaciones al marco legal imperante en todo tipo de entidades asociativas. A éstas le siguieron nuevas disposiciones que prohibían a los religiosos ejercer la enseñanza. La ley de Separación de Iglesia y Estado de 1905, ya bajo el gobierno de Maurice Rouvier, supuso el broche final a la política anticlerical inaugurada desde 1880 bajo el gobierno de Waldeck-Rousseau. La influencia de la política religiosa francesa tuvo un especial impacto en la política española, llegándose a hablar de cierto mimetismo⁴⁸⁸. Igualmente el continuo flujo de religiosos hacia la península despertó los recelos de los miembros del partido liberal⁴⁸⁹. La

⁴⁸⁵ MONTERO GARCÍA. Feliciano. *El primer catolicismo social y la "Rerum Novarum" en España*. CSIC. Instituto Enrique Flórez. 1983. Madrid. pp. 26-27.

⁴⁸⁶ JIMÉNEZ DUQUE. Baldomero. *La espiritualidad en el siglo XIX...* pág. 88.

⁴⁸⁷ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía...* pág. 178.

⁴⁸⁸ SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El Gorro frigio...* pp.197-198.

⁴⁸⁹ GALLEGU. José Andrés. *La política religiosa de la Restauración. 1889-1913...* pág. 191.

llamada “cuestión religiosa” se convirtió, de esta manera, en una de las principales armas en los debates políticos. Así el anticlericalismo se articulaba como un argumento ideológico necesario para agrupar al cada vez más dividido ideológicamente partido liberal⁴⁹⁰.

La legalidad de numerosas congregaciones religiosas en el territorio español estuvo, por tanto, cuestionada. La ley de asociaciones de 1887 había establecido que salvo las congregaciones de San Vicente Paúl, San Felipe Neri y una tercera orden a elección, el resto, calificadas dentro de lo proyectado por Canalejas como órdenes “toleradas”⁴⁹¹, debían someterse a los dictámenes legales de la ley, inscribiéndose en el registro civil como asociación, a pesar de mantener su distinción como institutos canónicos⁴⁹². Sin embargo numerosos resquicios legales habían facilitado la posibilidad de mantenimiento de la situación. En un decreto de septiembre de 1901 se procedió a dar unas normas concretas para que, en el plazo de seis meses, aquellas congregaciones en situación de irregularidad procediesen a la inscripción, medida contra la que se levantaron fuertes protestas de los medios eclesiásticos, alentando una resistencia pasiva desde las congregaciones⁴⁹³. La Santa Sede afirmaba que estaba dispuesta a negociar siempre y cuando se mantuvieran unas bases: que las órdenes que ya habían obtenido el permiso gubernamental fuesen consideradas como las declaradas dentro del Concordato, siendo las nuevas órdenes que se incorporasen, las que fuesen sometidas a la ley de 1887⁴⁹⁴. Estas negociaciones fueron llevadas a cabo por Segismundo Moret y el Duque de Almodóvar con el nuncio vaticano Monseñor Rinaldi Arístides (1899-1907) paralelamente a la actuación oficial del gobierno liberal⁴⁹⁵. El acuerdo, que ha pasado a la historia bajo la denominación del *modus vivendi*, supuso la dimisión de Canalejas en abril de 1902 como ministro del que fue el último gobierno de Sagasta. (De marzo de 1901 a diciembre de 1902) debido a que dicho acuerdo suponía un ataque a su proyecto político respecto a la cuestión religiosa⁴⁹⁶. La firma de este acuerdo supuso la

⁴⁹⁰ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea...* pág. 276.

⁴⁹¹ GALLEGU. José Andrés. *La política religiosa de la Restauración. 1889-1913...* pág. 219.

⁴⁹² CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 292.

⁴⁹³ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pp. 293-294.

⁴⁹⁴ GALLEGU. José Andrés. *La política religiosa de la Restauración. 1889-1913...* pág. 222.

⁴⁹⁵ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 298.

⁴⁹⁶ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 299.

subordinación de los planteamientos liberales a las pretensiones vaticanas, considerándose la base inicial con la que continuar posteriores negociaciones.

Durante estos años el anticlericalismo se hizo más manifiesto, destacando sobre todo los sucesos que tuvieron lugar tras el estreno de la obra de Benito Pérez Galdós, llamada *Electra*, que fue aprovechado por numerosos líderes republicanos para reclamar una nueva regulación legal a la presencia de las congregaciones religiosas⁴⁹⁷

Durante el gobierno conservador de Antonio Maura de diciembre de 1903 a diciembre de 1904, elegido tras la dimisión de Francisco Silvela el 20 de julio de 1903 (al margen del breve lapsus gubernamental de Raimundo Fernández Villaverde), se llevó a cabo la firma de un convenio sobre las órdenes religiosas con la Santa Sede con la cual poner fin a la situación de transitoriedad que había supuesto la firma del *modus vivendi*. El convenio, firmado el 19 de julio de 1904, regulaba la situación jurídica de aquellas congregaciones que hubiesen procedido, según lo estipulado en el *modus vivendi* de 1902, a mostrar, para su inscripción, el documento gubernamental que les había permitido su establecimiento, así como a exhibir la aprobación canónica de la autoridad eclesiástica para aquellas comunidades no poseían dicha autorización gubernamental. Igualmente a pesar de no recibir ningún tipo de subsidio, podrían regularse según las disposiciones del derecho canónico, quedando sometidas plenamente a los diocesanos⁴⁹⁸. La discusión por la aprobación de dicho convenio se producía en un momento de fuerte tensión anticlerical por el suceso de fray Bernardino de Nozaleda. Los políticos liberales y republicanos rápidamente denunciaron el convenio, hablando de estar ante un “gobierno clerical”⁴⁹⁹. En palabras de José Manuel Castells “*el error del Vaticano consistió en llegar a un acuerdo definitivo con un gobierno conservador, tras haber conseguido un modus vivendi con un gabinete liberal*”⁵⁰⁰. A pesar de todo, finalmente, el convenio no pudo ser aprobado por el congreso ante la disolución de las cortes en diciembre de 1904.

Durante el gobierno de liberal de 1905-1907, los sucesivos gabinetes pretendieron concluir un nuevo proyecto de ley de Asociaciones con la intención nuevamente de someter a

⁴⁹⁷ LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo*. pág. 164

⁴⁹⁸ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La política religiosa de la Restauración...* pág. 95.

⁴⁹⁹ ARBELOA. Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pág. 337.

⁵⁰⁰ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 317.

las congregaciones ajenas al concordato, así como a las aquellas citadas expresamente por el gobierno, que se mantenían fuera del marco de la ley de asociaciones, permaneciendo en una situación de transitoriedad durante años. Pretendían, a diferencia del proyecto de los conservadores, depender esta autorización para el asentamiento de nuevas congregaciones exclusivamente del poder civil, frente a la disposición conservadora de tratarse de una potestad mixta, gubernamental y eclesiástica⁵⁰¹. Igualmente, y una vez más, establecían disposiciones adicionales en las cuales quedaban exceptuadas de estas normativas las órdenes misionales con colegios como los franciscanos de Marruecos y Tierra Santa, así como los claretianos, la Congregación de San Vicente Paúl, de San Felipe Neri etc.⁵⁰². En torno a la aprobación de este proyecto dieron lugar a fuertes manifestaciones pro y anticlericales.

Con la llegada al poder de nuevo de Maura se dio un mayor peso a la autoridad eclesiástica en los expedientes matrimoniales⁵⁰³. Durante este llamado Gobierno Largo de Maura (1907-1909), los liberales profundizaron en sus planteamientos en pro de una mayor secularización, focalizando la atención hacia el ámbito educativo, y hacia las congregaciones religiosas⁵⁰⁴. Este programa secularizador era de una de las pocas argamasas cimentadoras de los ideólogos liberales en un momento en que el partido parecía tender hacia la disgregación total, como había sucedido en el periodo anterior del gobierno liberal. Fue durante este gobierno cuando se produjo uno de los acontecimientos políticos que mayor transcendencia tuvieron en el desarrollo de la violencia anticlerical. Se trata de la Semana Trágica de Barcelona de 1909. La causa primera del movimiento insurreccionista de la capital catalana fue la orden de hacer llamar a los reservistas para engrosar las filas del ejército español en la zona del Rif, en el norte de Marruecos, cuya situación se encontraba tremendamente debilitada a raíz de la derrota de las tropas españolas en la batalla del Barranco del Lobo, cuyo número de bajas causó escándalo entre la opinión pública española⁵⁰⁵. Fue en el embarque de

⁵⁰¹ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 331.

⁵⁰² CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 332.

⁵⁰³ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La política religiosa en la Restauración...* pág. 102.

⁵⁰⁴ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *Frente a la supremacía del Estado. La Santa Sede y los católicos en la crisis de la Restauración. 1898-1910*. Roma. Instituto Español de Historia Eclesiástica. 1989. pp. 135.

⁵⁰⁵ Para saber más consultar la obra de ULLMAN. Joan Connelly. *La Semana Trágica. Un estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo. 1898-1912*. Esplugues de Llobregat. Ariel. 1972. MARÍN SILVESTRE. Dolors. *La Semana Trágica. Barcelona envuelta en llamas, la revuelta popular y la escuela moderna*. Madrid. La Esfera de los Libros. 2009. MOLINER PRADA. Antonio. *La Semana Trágica de*

estos reservistas, en donde se dieron escenas dramáticas cuando, las mujeres de la alta sociedad barcelonesa, ponían escapularios a los llamados a filas, hicieron estallar la indignación de la población, especialmente entre la clase obrera⁵⁰⁶. Rápidamente el movimiento se convirtió en una manifestación contra la presencia de los frailes en la ciudad condal⁵⁰⁷. El 26 de julio se levantaron barricadas y se procedió a la quema de conventos, iglesias, centros de beneficencia católicos, se profanaron tumbas, quemándose cadáveres e imágenes religiosas⁵⁰⁸. El resultado fue más de sesenta edificios religiosos incendiados⁵⁰⁹. La Iglesia vio en estos acontecimientos la repetición de los sucesos acaecidos en Madrid en 1834, viendo que el gobierno había abierto demasiado la mano a los círculos anarquistas, a quienes veían los auténticos instigadores de esta violencia anticlerical⁵¹⁰. Los procesamientos de los responsables y, especialmente el caso del apresamiento y posterior condena a muerte de Ferrer y Guardia, levantaron tal oleada de protestas, a nivel nacional e internacional que supuso, debido a la presión ejercida por la opinión pública internacional, la caída del gobierno de Antonio Maura.

Tras la caída del gobierno maurista, el partido liberal, con Canalejas a la cabeza, tras la breve presidencia de Segismundo Moret entre octubre de 1909 hasta febrero de 1910, llevó a cabo su última pretensión de dar una definitiva solución a la “cuestión clerical”. Durante el gobierno canalejista (9 de febrero de 1910 hasta el 12 de noviembre de 1912) fue en el que se proyectó la Ley del Candado. Canalejas, hombre de probada religiosidad⁵¹¹, veía que el

Cataluña. Barcelona. Allelia. 2009. MARTÍN CORRALES. Eloy. *Semana Trágica. Entre las Barricadas de Barcelona y el Barranco del Lobo*. Barcelona. Bellaterra. 2011.

⁵⁰⁶ La indignación venía dada por el hecho de que era posible eludir la llamada a filas para la guerra de Marruecos pagando sumas fijas, así como se permitía la sustitución, es decir, el pago a otra persona por realizar los servicios castrenses del indicado. Así, en opinión de los sectores más desfavorecidos de la ciudad catalana, solamente partían al conflicto aquellos individuos cuyas familias no eran capaces de pagar dichas cuotas de sustitución.

⁵⁰⁷ LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo...* pág. 180.

⁵⁰⁸ ARBELOA. Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España. 1767-1930. Una introducción...* pág. 342.

⁵⁰⁹ LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *Ibidem*.

⁵¹⁰ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *Frente a la Supremacía del Estado...* pp. 142-143

⁵¹¹ SUÁREZ CORTINA. Manuel. *La España Liberal. 1868-1917. Política y sociedad*. Madrid. Editorial Síntesis. 2006. Madrid. pág. 181.

problema clerical debía solucionarse reduciendo su número, frenando de esta manera el galopante desarrollo de las congregaciones, sometiéndolas a la legislación española, así como solucionando la cuestión de los privilegios económicos de dichas congregaciones⁵¹². El proyecto de ley dictaminaba en principio la prohibición del establecimiento de nuevas congregaciones religiosas en España en los dos años siguientes, afirmándose a continuación que, si en esos dos años no se procedía a continuar la senda legislativa iniciada, quedaría esta anulada⁵¹³. Junto con el proyecto de la Ley del Candado se planteaba la idea de llevar a cabo una nueva ley de Asociaciones, con un tono más moderado que las propuestas planteadas en 1906⁵¹⁴. Igualmente, se daba un plazo para que las congregaciones no exentas por las disposiciones gubernamentales se registrasen en un plazo de seis meses⁵¹⁵. El político, ante la obstrucción que suponía la vía diplomática oficial, recurrió a la figura del provincial de los capuchinos de la región catalana, Miguel Esplugas para que, a través de él, comenzasen las negociaciones con el Cardenal Prefecto de Religiosos, pretendiendo “*una cordial y amigable separación de la Iglesia y el Estado (...) renunciado el Estado (...) al Patronato Real*”⁵¹⁶. A pesar de todo, poco antes de su muerte volvió a entrar en negociaciones con el Vaticano, por los cauces habituales, consiguiendo este último la prórroga a dos años de las disposiciones de la famosa Ley del Candado⁵¹⁷. Los proyectos canalejistas quedaría interrumpidos con muerte del político liberal el 12 de noviembre de 1912, víctima de un atentado terrorista. A partir de entonces se produjo un progresivo abandono de las políticas anticlericales, corriendo en paralelo a la progresiva desintegración que sufrió el partido liberal en la segunda década del siglo XX, tras el inicial liderazgo del conde de Romanones. Durante este periodo la “cuestión clerical” pasó a un segundo plan.

La dictadura de Primo de Rivera fue iniciada con el golpe de estado del 13 de septiembre de 1923, tras un periodo de fuerte inestabilidad en la política interior española. Iniciado el nuevo régimen, la Iglesia española vivió un periodo caracterizado por una fuerte

⁵¹² CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 351

⁵¹³ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Política religiosa de la Restauración...* pág. 115

⁵¹⁴ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 365.

⁵¹⁵ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea...* pág. 366.

⁵¹⁶ GALLEGO. José Andrés. *La política religiosa de la Restauración. 1889-1913...* pp.397-398.

⁵¹⁷ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones Religiosas en la España contemporánea...* pág. 370.

colaboración del gobierno con la institución eclesiástica, contando así la dictadura con su apoyo⁵¹⁸. Al igual que suspendió la Constitución de 1876, también abolió toda la legislación secularizadora que los distintos gobiernos liberales habían ido constituyendo. Sin embargo, como los gobiernos precedentes mantuvo una actitud claramente regalista. La principal novedad en el ámbito eclesiástico durante este periodo fue en el nombramiento de los obispos. Para ello procedió, en el año 1924, a crear una Junta Delegada del Real Patronato Eclesiástico, tratándose de una comisión compuesta por sacerdotes y autoridades episcopales que propondrían las ternas enviadas al Vaticano para la elección de los futuros prelados⁵¹⁹, pretendiendo *eliminar las influencias políticas en los nombramientos eclesiásticos*⁵²⁰. No fueron tan dóciles las relaciones del gobierno de la dictadura con el clero catalán, acusado de separatista⁵²¹.

La identificación del estamento eclesiástico con la dictadura se intensificó a raíz de la política educativa del régimen, que veía en la educación religiosa una de las garantías para obtener una correcta conducta cívica y patriótica, por lo que en todo momento apoyó la labor educativa de las congregaciones religiosas⁵²². Manifestaciones de este apoyo a la labor educativa de los religiosos fue la modificación del estatuto universitario para dar cabida a que las Universidades de Deusto, regentada por la Compañía de Jesús, así como el centro de enseñanza superior de San Lorenzo del Escorial, bajo la dirección de la orden agustina, pudieran conceder títulos de diplomaturas y licenciaturas⁵²³, lo que provocó huelgas y contestaciones del mundo académico-universitario⁵²⁴. A pesar de la vinculación que unió a la Iglesia al régimen, no por ello dejó de haber religiosos que denunciaron la excesiva intromisión del poder político en las cuestiones religiosas, viendo un intento, por parte del régimen, de ceñir al cuadro eclesiástico a una especie de funcionariado, También existió

⁵¹⁸ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La política religiosa de la Restauración...* pág.151.

⁵¹⁹ CÁRCEL ORTIZ. Vicente. *Historia de la Iglesia en la España contemporánea...* pp. 138-139.

⁵²⁰ MARTÍ GILABERT. Francisco. *La política religiosa de la Restauración...* pág. 159

⁵²¹ ARBELOA. Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España...* pp.361-362.

⁵²² MARTÍ GILABERT. Francisco. *La política religiosa de la Restauración. 1875-1931...*pág. 160

⁵²³ ARBELOA. Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España. 1767-1930.*

⁵²⁴ LÓPEZ MARÍN. Ramón. *Ideología y educación en la dictadura de Primo de Rivera. Institutos y Universidades.* Valencia. Universidad de Valencia. 1995. pp. 197-227.

cierto resentimiento por algunos sectores de la Iglesia debido al acercamiento del dictador a los grupos socialistas, sintiéndose discriminados los sindicatos católicos.⁵²⁵

En definitiva, la historia de la Iglesia en España durante el periodo descrito es fundamental a la hora de entender los fenómenos y condicionantes que afectaron a la actividad y planteamientos de los misioneros franciscanos de Marruecos, no pudiendo contemplar su acción como una actividad ajena a la llevada a cabo por sus homólogos peninsulares.

⁵²⁵ MARTÍ GILABERT. Francisco. "La Iglesia y la dictadura de Primo de Rivera". pág. 176. En [file:///C:/Users/ricardo/Downloads/Dialnet-LaIglesiaYLaDictaduraDePrimoDeRivera19231929-1209400%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/ricardo/Downloads/Dialnet-LaIglesiaYLaDictaduraDePrimoDeRivera19231929-1209400%20(1).pdf). (02.03.2014).

SEGUNDA PARTE. ANTECEDENTES.

CAPÍTULO III. I CICLO EVANGELIZADOR FRANCISCANO EN MARRUECOS.

LOS ORÍGENES SERÁFICOS DE LAS MISIONES EN MARRUECOS SEGÚN LA TRADICIÓN FRANCISCANA.

El mensaje predicado por San Francisco de Asís se ha de enmarcar en un contexto histórico caracterizado por las transformaciones que comienzan a darse desde el siglo XII en el seno de las sociedades europea⁵²⁶, especialmente las mediterráneas como la italiana. El nacimiento de una incipiente burguesía vinculada al comercio comenzó a transformar el paisaje urbano de las ciudades medievales, en donde surgieron elementos como las comunas que contribuyeron a la limitación del feudalismo señorial. Las transformaciones sociales y culturales que se dieron, ayudan a entender el surgimiento de figuras como Francisco de Asís, para cuyo estudio es necesario comprender los fenómenos que suceden en la Italia del momento⁵²⁷.

Al igual que en la sociedad, en el seno de la Iglesia comenzaron a experimentarse profundas transformaciones. El desarrollo de las universidades y la intelectualidad vino de la mano del surgimiento de elementos religiosos contestatarios a los poderes de eclesiales⁵²⁸, como los valdenses y los cátaros. La necesidad de reconversión de estas poblaciones impulsó el nacimiento de las órdenes de predicadores, para cuya misión fue haciéndose imprescindible el control de conocimientos de la dialéctica, recientemente redescubierta en el mundo

⁵²⁶ Para profundizar consultar la obra de HOMER HASKINS. Charles. CASANOVA. Claudia. *El Renacimiento del siglo XII*. Madrid. Ático historia. 2013.

⁵²⁷ JONES. Philip. *The Italian city state. From commune to Signoria*. New York. Oxford University Press. 2004. pp. 205-255.

⁵²⁸ Para profundizar consultar MITTRE. Emilio. (Coord.). *Historia del cristianismo. Tomo II. El mundo medieval*. Granada. Trotta Editorial. 2004.

universitario, a través de las traducciones árabes de la obra de Aristóteles. En el IV Concilio de Letrán (1215) ya se comenzó a sistematizar como debía ejercerse el apostolado entre gentiles e infieles⁵²⁹. Destacó en la recién impulsada actividad misional, la labor de la recién fundada congregación de Santo Domingo de Guzmán (dominicos). Paralelamente se empieza a producir toda una serie de cambios en lo que respecta a la visión que de los musulmanes se tenía desde la aparición del Islam. Si bien, por un lado, la relación hacia el musulmán se articula desde el siglo XI, incluso antes, en torno al concepto de cruzada, fue apareciendo otro concepto, vinculado al desarrollo de las relaciones comerciales a lo largo del mediterráneo durante este periodo, desarrollándose un nuevo modelo a partir del cual establecer relación con el mundo musulmán. Ello facilitó la progresiva apertura dialéctica como medio a través del cual vehicular el conflicto religioso. Se produce así, un cambio de mentalidad, en el que ya no se pretende tanto eliminar al “infel” como convertirlo a través del convencimiento⁵³⁰. En la vida de San Francisco de Asís⁵³¹ (1181-1226) se concentran las dinámicas citadas anteriormente. Fundador de todo un movimiento, desde el principio sospechoso para las autoridades eclesiales por su similitud con ciertas actitudes de grupos condenados como heréticos como los valdenses, fue uno de los primeros en mostrar su voluntad de querer llevar el evangelio a los musulmanes con la exposición de su fe más allá de la dialéctica del enfrentamiento armado.

En la mente del padre seráfico estaba ya planteada la posibilidad de llevar a cabo una labor de proselitismo entre musulmanes e infieles, apareciendo por entonces el norte de África como destino hacia el que dirigir sus deseos evangelizadores⁵³². Se ha querido ver el supuesto

⁵²⁹ TEJIRIAN. Eleonor. SPECTOR SIMON. Reeva. *Conflict, conquest and conversion...* pág. 38.

⁵³⁰ Para saber más consultar TOLAN. John. *Sarracenos. Islam en la imaginación medieval europea*. Granada. Editorial de la Universidad de Granada. 2007.

⁵³¹ Para profundizar sobre la vida del religioso italiano consultar las obras de LE GOFF. Jaques. *San Francisco de Asís*. Madrid. Akal ediciones. 2012.

⁵³² Posteriormente, otro ámbito de dinámica actividad donde las nuevas órdenes mendicantes encontraría un nicho abierto a la posibilidad de evangelización lo constituiría el mundo mongol de los khanatos. El avance de los mongoles supuso un fuerte desafío para los estados musulmanes constituidos en Oriente Medio. No obstante en el año 1241, la batalla de Legnica había supuesto la invasión de cristiandad europea por parte de Ogodei, segundo Gran Khan (1229-1241). Este primer contacto con pueblos europeos impulsó los deseos de Roma de hacer enviar embajadas lideradas por frailes con el fin de obtener el cese de las agresiones a los pueblos cristianos y el establecimiento de una alianza entre la cristiandad occidental y el nuevo poder mongol con el fin de acabar con el dominio islámico en Oriente Medio. Las misiones enviadas por el papa Inocencio IV (1243-1254) en el año 1245 estuvieron protagonizadas por Ascelino de Cremona (dominico), Lorenzo de Portugal (franciscano), Andrés de Longjumeau y Juan de Plano Carpini (franciscano). Ascelino de Cremona, acompañado de Simon de San Quintín, siendo enviado a Tiflis, donde se encontró estacionado Baiju, comandante de las fuerzas mongolas de Ogodei. Lorenzo de Portugal parecer ser que nunca llegó a estar

viaje que llevó a cabo a España, y su teórica visita al santuario del apóstol Santiago como la antesala para pasar a tierras del Islam a través de Al-Ándalus⁵³³. Finalmente, según la tradición, acabaría embarcando hacia Tierra Santa, en dónde se uniría a la quinta cruzada en la toma de la ciudad egipcia de Damietta, en el delta del Nilo. Consiguió un salvoconducto con el que atravesó las filas enemigas reuniéndose con el sultán ayyubí, Abdel Kamil, sobrino del célebre Salah ad-Din. La exaltación de la figura de San Francisco en los relatos de la tradición hace que difícilmente se pueda saber la realidad de los hechos. La tradición franciscana narra cómo el sultán quedó gratamente impresionado por la actitud del religioso. Al sultán, las formas de piedad del patriarca de la futura orden seráfica le habría recordado indudablemente a las ya veneradas figuras de la mística sufí musulmana⁵³⁴, proviniendo posiblemente de ahí el interés suscitado en el sultán por el religioso cristiano⁵³⁵. La actitud que los franciscanos mantuvieron hacia el mundo musulmán estuvo condicionada por la propia actitud del fundador. Frank M. Rega en su libro nos afirma como en el capítulo XVI de su *Regula non*

presente en las cortes mongolas. Andrés Longjumeau recorrió diversos estados musulmanes de Levante hasta conseguir entregar una de las notas del papa a las autoridades mongolas en la ciudad de Tabriz. Allí conoció a Saif a Din Muzaffar Dawaud, conocido en las crónicas como David, que se presentó en 1248 en la corte de Luis IX establecida en Chipre, entendiéndolo el rey y Andrés este mensaje como el establecimiento de una alianza para combatir a los estados musulmanes del Levante. Así el rey francés decidió enviar a Andrés, acompañado de más religiosos en 1249, una misiva al sucesor de Ogodei, Güyük (1246-1248), no obstante a su llegada descubrieron que el Khan había muerto un año antes envenenado, no pudiéndose llevar a cabo finalmente ningún tipo de negociación. Por último, más fructífera fue la misión de Carpini, a quien acompañaría otro hermano franciscano, Benedicto de Polonia. Su llegada a la corte de Karakorum coincidió con el periodo de interregno vivido a la muerte de Ogodei hasta el ascenso de su sucesor Güyük. Los franciscanos trataron de convencer al Gran Khan para que se convirtiese al cristianismo, más sin efecto, a pesar de la fuerte influencia que tuvieron los cristianos nestorianos en la corte mongola especialmente bajo el gobierno del sucesor de Gengis Khan. El monarca mongol dispuso el envío de una misiva en donde recomendaba la sumisión al imperio de los mongoles como única vía de negociación. La expedición regreso en 1247. En 1253 fue enviado de nuevo un religioso franciscano, Guillermo de Rubruck (1220-1293), quien fue recibido cortésmente en la corte de Mongke Khan (1251-1259), más le fue prohibido hacer cualquier acción de tipo proselitista en la Corte. Durante su estancia no obstante se llevaron a cabo famosas disputas religiosas entre cristianos, budistas y musulmanes con el fin de establecer cuál de las tradiciones religiosas se acercaba mayormente a la verdad. En ellas, parece que en principio que los nestorianos y el fraile formarían un solo bloque, no estando al parecer los polemistas nestorianos a la altura del fraile franciscano. Otros importantes misioneros religiosos fueron Ricoldo de Montecroce y Bartolomeo de Bolonia. En el siglo XIV fueron numerosos los conventos franciscanos y dominicos los que se fundaron en la zona de Medio Oriente, llegándose a establecer un arzobispado en la ciudad de Sultaniye (Irán) en 1318 para coordinar las empresas misioneras en la zona. La progresiva islamización de los kanatos terminaría por ir en detrimento de la presencia dominicana y franciscana en la zona. Para profundizar, consultar HUGH MOFFETT, Samuel. *A history of Christianity in Asia. Vol. I. Beginnings to 1500*. New York. Orbis Book. 1998. FOLTZ, Richard. *Religion in the Silk Road. Premodern patterns of globalisation*. New York. Palgrave Macmillan. 2010.

⁵³³ MOSES, Paul. *The Saint and the Sultan. The Crusades, Islam and Francis of Assisi's Mission of Peace*. New York. Doubleday Religion. 2009. New York. pág. 50.

⁵³⁴ JEUSSET, Gwenolé. *Saint François et le Sultan*. Paris. Albin Michel editions. 1996. pp. 98-105.

⁵³⁵ REGA, Frank. M. *St. Francis of Assisi and the conversion of the Muslims*. Charlotte. Tan Books. 2011. Charlotte. (North Carolina). pág. 62.

Bullata, titulado “Viajando entre Sarracenos y otros Infieles”, San Francisco mostró cuales podían ser las pautas a seguir por los frailes en las tierras de *Dar al Islam*⁵³⁶. Habla el autor de la existencia de una doble posibilidad, una de carácter más pasivo, tratándose de dar testimonio de la fe a través de los actos, no de la palabra, y una segunda de carácter más rupturista, basada en la predicación pública. El primer modelo evitaría cualquier tipo de enfrentamiento ante las autoridades musulmanas, para quienes cualquier intento de proselitismo entre la población musulmana estaba condenado con la muerte. Inocencio III dictaría en 1226 una bula en donde se recogía la actitud que debían afrontar estos religiosos “pasivos”, enfocándoles hacia el cuidado de las cristiandades existentes en territorio marroquí. En ella no solo se incidía en la discreción con que debía llevarse la predicación de la fe cristiana entre los musulmanes de Marruecos, sino que les recomendaba, para pasar más desapercibidos, el abandono del hábito, que se dejasen crecer las barbas y los cabellos⁵³⁷. La otra opción, por el contrario, hacía hincapié en la necesidad de dar testimonio de la fe cristiana, aceptando, en caso necesario, el martirio⁵³⁸.

Ya con anterioridad a la muerte de San Francisco, según las fuentes de la orden, fueron enviados a tierras musulmanas, con voluntad evangelizadora, miembros de la recién creada orden de los Hermanos Menores. La organización de la orden en la Península Ibérica conllevaba el contacto directo con la realidad islámica⁵³⁹. Los padres fray Bernardo de Quintavale y fray Juan Parenti se trasladaron, en 1217 el primero y en 1219 el segundo⁵⁴⁰, a la península para la organización de la misma. A su vez se procedió al envío de seis miembros de la orden a Al-Ándalus con intención de hacer germinar la semilla del evangelio en tierras del Islam. Liderados por Bernardo, estos primeros misioneros se dirigieron a Sevilla, gobernada entonces por el califa almohade Muhammad an-Nasir (1199-1213), procediendo a

⁵³⁶ Término islámico que hace referencia a los territorios en los que impera la ley del Islam, en contraste con *Dar al Harb*, traducido por Casa de la Guerra, territorio en que impera la impiedad, y al que hay que hacer frente.

⁵³⁷ TOLAN. John. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. Granada. Editorial de la Universidad de Granada. 2007. pág. 254.

⁵³⁸ REGA. Frank. M. *Francis of Assisi and the conversion of the Muslims...* pp.82-85

⁵³⁹ En el año 1212 se produce derrota almohade en la Batalla de las Navas de Tolosa y en hasta el año 1248 no cae el reino musulmán de Sevilla en manos de Fernando III el Santo. Por tanto, se puede decir que, aunque en evidente retroceso, la presencia islámica en la península era todavía muy importante

⁵⁴⁰ LOURIDO, Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África...* pág. 76-77

predicar la doctrina cristiana en árabe, lengua que conocía fray Bernardo, profiriendo improperios a la figura del Profeta del Islam⁵⁴¹ en el interior de la mezquita sevillana, de dónde fueron arrojados y apresados en la famosa torre del Oro⁵⁴². Tras la batalla de las Navas de Tolosa (1212) el califa desplazó la corte a Marrakech, encaminando a cinco de los frailes hacía el corazón del Imperio almohade, en donde procedieron nuevamente a predicar la doctrina cristiana entre los musulmanes. Su actitud les llevó a ser desterrados, sin embargo, desobedeciendo en varias ocasiones las órdenes del nuevo sultán Jacob Yusuf II al-Mustansir (1213-1224), finalmente terminaron por ser ejecutados, no sin ofrecerles la opción de la conversión antes, el 16 de enero de 1220, en Ceuta⁵⁴³. El mismo San Francisco, afirma la tradición, al conocer la noticia de la muerte de los frailes expresó su admiración por su tenacidad afirmando: “ahora puedo decir verdaderamente que tengo cinco hermanos”⁵⁴⁴. El martirio era visto por el padre fundador como *un terreno de perfección para los hermanos menores*⁵⁴⁵, siendo considerado el mayor sacrificio que pudiera hacerse⁵⁴⁶. Como afirma Tolan, para San Francisco, para quien era primordial el regreso a la auténtica vida apostólica, el martirio se convertía en el fin último del recorrido apostólico a imitación de los martirios de los primeros tiempos del cristianismo⁵⁴⁷. Igualmente, este apasionamiento franciscano, expresión última del amor cristiano, pretendía demostrar que, como dijo San Buenaventura⁵⁴⁸, el martirio se concebía como la mejor forma a través de la cual se procediese a la conversión, apelando a los sucesos de Valencia de 1228 cuando, según afirma la tradición, los religiosos Juan de Perugia y Pedro de Sasoferrato fueron martirizados por el wali musulmán de la

⁵⁴¹ REGA. Frank. M. *St. Francis of Assisi and the conversion of the Muslims...* pág. 92.

⁵⁴² CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado seráfico de Marruecos o sea Historia de las Misiones Franciscanas en aquel Imperio desde el siglo XIII hasta nuestros días. Part. 1.* Madrid. Impresión de L. Aguado. 1896. Madrid. Pág. 70.

⁵⁴³ CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado seráfico en Marruecos...* pp. 80-84.

⁵⁴⁴ REGA. Frank. M. *St. Francis of Assisi and the conversions of the Muslims...* pág. 93

⁵⁴⁵ IRIARTE. Lázaro. *Histoire du franciscanisme.* Paris. CERF. 2004. pp. 182-183.

⁵⁴⁶ MACEVITT. Christopher. “Martyrdom and the muslim word through franciscan eyes” (pp. 1-23). *Catholic Historical Review.* 97. (2011).

⁵⁴⁷ TOLAN. John. *Sarracenos...* pp. 249-250.

⁵⁴⁸ Ministro general de la orden entre 1257 y 1274 y autor de la biografía de San Francisco, *Legenda Maior.*

ciudad, Abu Zayd, convirtiéndose posteriormente éste al cristianismo, aunque más probablemente por una cuestión política que por revelaciones⁵⁴⁹.

Poco después en el año 1227, nuevos frailes de la recién creada orden seráfica habrían sido enviados al Norte a África. Se trataba de los misioneros Fray Daniel, ministro provincial de Calabria, fray Agnelo, fray Samuel, fray Dónulo, fray León, fray Nicolás y fray Hugolino⁵⁵⁰, terminando por ser igualmente ejecutados en la ciudad de Ceuta⁵⁵¹, el 10 de octubre. Al igual que en anterior caso, los frailes pretendieron dar testimonio de su fe por las calles de la ciudad musulmana, siendo llevados ante el *cadí* de la ciudad, quien trató de convencerles de lo que su comportamiento podía suponer⁵⁵². La actitud de los *cadíes* musulmanes nos da a entender hasta qué punto habrían sido reiteradas las oportunidades que se dieron a los frailes cristianos de enmendar su acción, a través de la renuncia a su labor proselitista y posteriormente mediante su conversión al Islam como la manera de evitar la muerte. Sin embargo, los frailes, imbuidos del espíritu martirial que impregnaba al propio fundador de la orden, rechazaron cualquier solución que no fuese el martirio o la conversión de sus interlocutores al cristianismo. Como sucedió en el caso de los mártires de Córdoba, a mediados del siglo IX, las actuaciones de estos frailes habrían conmocionado profundamente a las sociedades y más en concreto a las minorías cristianas⁵⁵³ residentes en territorio musulmán magrebí, en este caso, sobre los llamados cristianos *farfanes*⁵⁵⁴. Parece que éstos

⁵⁴⁹ TOLAN. John. *Sarracenos*...pp. 255-257.

⁵⁵⁰ FERNANDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los franciscanos en Marruecos*. Tánger. Tipografía de la Misión. 1921. pág. 14

⁵⁵¹ LOURIDO, Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África*... pág. 77.

⁵⁵² CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado seráfico en Marruecos*...pág. 108.

⁵⁵³ Para profundizar sobre la brecha que abrieron las actuaciones de los famosos mártires de Córdoba en el seno de la comunidad mozárabe y muladí cordobesa, así como en su relación con la comunidad y autoridades musulmanas consultar la obra de COOPE. Jessica. A. *The martyrs of Córdoba. Community and family conflict in an age of mass conversion*. London. University of Nebraska Press. 1995.

⁵⁵⁴ Palabra proveniente de las crónicas almohades en referencia a los *Banu Farjan*. Se trata de cristianos habitantes establecidos en Marruecos formados por las familias de las milicias cristianas constituidas por los califas almohades, organizadas para el sometimiento de tribus y núcleos rebeldes al califa, así como para la recaudación de impuestos en zonas débilmente controladas por los califas. Se ha de diferenciar entre las milicias cristianas constituidas por los emires almorávides, nacidas producto de las razias y la deportación de cristianos a Marruecos, de las constituidas en los últimos días de vida del imperio almohade, siendo más bien, milicias mercenarias de cristianos muchas veces lideradas por miembros de dinastías reales cristianas, especialmente segundones en la líneas sucesoria de las mismas. Para saber más consultar la obra de MAÍLLO

grupos no vieron con buenos ojos las actividades de los misioneros, siendo notable, como afirma John Tolan, que el jefe de las milicias, Pedro de Portugal⁵⁵⁵, hermano de Alfonso II de Portugal, dispusiese mantenerlos encerrados para evitar agitaciones que pudieran repercutir en perjuicio de la comunidad cristiana allí establecida⁵⁵⁶.

En lo que se refiere a la institucionalización de la misión, fue en el año 1225, cuando el papa Honorio III decidió llevarla a cabo a través de la bula *Vinae Domini Custodes*⁵⁵⁷ invistiendo un obispo en Marrakech (Fray Domingo, dominico) y otro para la ciudad de Fez (Fray Agnello, franciscano) en 1226. Les fueron entonces concedidos una serie de privilegios, mitigando en parte ciertas normas de sus respectivas reglas a fin de mejorar su adaptación en el nuevo terreno, facilitándoles así el ejercicio de su ministerio en estas tierras. Al mismo tiempo que se llevaba a cabo esta labor de institucionalización de la misión, eran encomendadas al arzobispado de Toledo, siendo su titular en esas fechas Don Rodrigo Jiménez de Rada⁵⁵⁸. La institucionalización pudo ser llevada a cabo gracias a la actitud tolerante que mantenía por entonces el soberano almohade Idriss al Ma'mun (1229-1232) hacia los cristianos. El papa Gregorio IX envió una carta al soberano en 1233, en la que se agradecía al monarca magrebí la tolerancia dispensada con los cristianos en sus tierras⁵⁵⁹, siendo recibida por el sucesor de éste. Posteriormente, en el año 1246, el papa Inocencio IV

SALGADO, Felipe. "Precisiones para la historia de un grupo étnico-religioso: los *farfanés*". (pp. 265-268). *Alqantara*. NºIV. 1983.

⁵⁵⁵ Pedro de Portugal (1211-1233), hermano del rey portugués Alfonso II que reinó entre 1211 y 1223, tras los enfrentamientos a la llegada al trono de su hermano decidió pasar a dirigir una de las milicias del califa almohade Al-Mustansir (1213-1224) asentada en la ciudad de Marrakech.

⁵⁵⁶ TOLAN, John. *Sarracenos...* pág. 252.

⁵⁵⁷ GARCÍA BARRIUSO, PATROCINIO. *Los derechos del gobierno español en la misión de Marruecos*. CSIC. Revista de Estudios Africanos. 1968. Madrid. pág. 73.

⁵⁵⁸ Figura de vital importancia, destacando su participación en la batalla de las Navas de Tolosa, siendo también a su vez uno de los impulsores del IV Concilio de Letrán. LOURIDO, Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África...* pág. 77.

⁵⁵⁹ Con anterioridad a esta fecha encontramos también escritos de los que se pueden deducir la existencia de relaciones del pontificado con poderes musulmanes del Norte de África. Ejemplo lo encontramos en unas cartas intercambiadas entre el obispo Servando de Bugía y el papa Gregorio VII. Por lo que se ha podido averiguar, Servando fue consagrado por el papa a petición del soberano musulmán Hammadi, al-Nasir ibn al-Annas, para que dirigiera a la comunidad cristiana existente allí. Esto refleja, por un lado, la existencia residual de comunidades cristianas norteafricanas y, por el otro, la existencia, parece que continuada, de relaciones entre ambos poderes. CUOQ, Joseph. *L'Eglise du Afrique du Nord du II au XII siècle*. Le centurión. pp. 130-134

delimitó la jurisdicción de dichos episcopados desde el actual Túnez hasta el Atlántico⁵⁶⁰, estando por tanto delimitado al espacio del imperio almohade en el norte de África.

La Sede fesí, tan rápido como fue creada desapareció, constando fray Agnello, poco después, como obispo de Baeza. Así, la sede de Marrakech (el Marruecos propiamente dicha), se convirtió en sede única de la cristiandad norteafricana, por lo que la jurisdicción de la misma se extendía hacia toda cristiandad habitante en el Norte de África. Sin embargo, desde sus propios inicios, la presencia de los religiosos no debió ser importante, según las crónicas franciscanas, estando limitada su presencia por la inestabilidad política del país. Así en el año 1232 nos narran cómo se produjeron motines en la propia ciudad de Marrakech que costaron la vida a cinco misioneros⁵⁶¹. Esta sede llegó a contar con un total de 33 obispos, sin embargo, no está comprobada la permanencia en suelo marroquí de los mismos más allá de los que nos transmiten las fuentes franciscanas.

El tercer obispo de Marruecos, el padre Fray López Fernández de Ain, que fue designado obispo entre 1240 y 1260, consiguió que la sede marroquí fuera dotada por el Infante de Castilla, Don Sancho, de todo el territorio de San Telmo, terreno situado a orillas de Guadalquivir, así como la alquería de Torreblanca, perteneciente a dicho infante. El obispo procedió entonces a la creación de un cabildo, a través del cual podrían incorporarse a la diócesis marroquí clérigos seculares. Asimismo, consiguió del papa Alejandro IV (1254-1261) una pensión anual recogida a través de los ingresos de las diferentes iglesias, obispados y monasterios de la diócesis toledana⁵⁶². Impulsó la iniciativa diplomática lanzada por el papa Inocencio IV para que se incrementasen los privilegios de los cristianos en tierras norteafricanas aprovechando la tolerancia que se vivía en esos momentos en el territorio. La misiva no solamente iba dirigida al monarca marroquí, sino también a varios monarcas de la cristiandad con objeto de pedirles que ayudasen a la misión en Marruecos, al considerarla como una hija desvalida de la Iglesia Universal⁵⁶³. Sin embargo, cuando llegó ésta a Marruecos, el soberano almohade, Ali As-Sa'id (1242-1248), había sido sustituido por Umar al-Murtada (1248-1266), que si bien no llevó a cabo una política anticristiana, no cumplió con

⁵⁶⁰ IRIARTE. Lázaro. *Histoire du franciscanisme...* pág. 183.

⁵⁶¹ CASTELLANOS. Pablo Manuel. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pp. 129-130.

⁵⁶² GARCIA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la misión de Marruecos...* pp. 76-77.

⁵⁶³ CASTELLANOS. Pablo Manuel. *Apostolado seráfico en Marruecos....* pág. 150.

los deseos papales de entregar las fortalezas a las milicias cristianas. Estas últimas, prestadas por los reyes cristianos peninsulares para la defensa del poder almohade ante el ascenso de la dinastía que regiría los destinos del norte de África durante los dos siguientes siglos; los Meriníes o Benimerines.

En lo que respecta a la organización interna de la Iglesia en el norte de África, curiosamente, y a pesar de la idea que se había tenido de que la sede marroquí era un patronazgo hispano, no hay constancia, en ningún tipo de documento, que refleje la interferencia de los poderes laicos en la elección del obispado. Sin embargo, sí encontramos documentación que atestigua una cierta independencia de esta iglesia⁵⁶⁴. A principios del siglo XIV, Fray Pedro O.P., Obispo de Marruecos, decidió reordenar el cabildo existente, constituido por un deán y un arcediano, para que interviniesen en la presentación del sucesor de los nuevos obispos de Marruecos, aunque la elección se seguía realizando únicamente desde la silla apostólica, hasta que, en el año 1327, se eliminó también esa competencia⁵⁶⁵.

Durante este periodo, la orden franciscana no tuvo el monopolio de la organización eclesiástica de Marruecos, encontrándonos con numerosos obispos dominicos e incluso con algunos religiosos seculares⁵⁶⁶. En el siglo XIV, a pesar de estar encomendados a la sede toledana, los obispos marroquíes residieron en Sevilla, en donde disponían de recursos con los que mantenerse, llegando a convertirse en obispos auxiliares del arzobispado sevillano. Tras el establecimiento del Tribunal de la Inquisición en la ciudad, y ante la necesidad que tenía la misma de recursos con los que administrarse, le fueron concedidos al Santo Oficio los bienes y propiedades del obispado marroquí, cuya titularidad no era más que algo nominal⁵⁶⁷.

A partir del siglo XIII y XIV las misiones destinadas al Magreb habían sido apoyadas por la corona aragonesa. Los catalano-aragoneses, vinculados por su tradición comercial al Mediterráneo, facilitaron a través de sus puestos comerciales la entrada de religiosos en el

⁵⁶⁴ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la misión de Marruecos...* pp. 78-79.

⁵⁶⁵ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Ibidem*.

⁵⁶⁶ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la misión de Marruecos...* pág. 81.

⁵⁶⁷ CASTELLANO. Manuel Pablo. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pág. 222.

norte de África⁵⁶⁸. Se constituyeron centros de formación de personal misionero en los que, el estudio del árabe, se convirtió en uno de los pilares fundamentales, en pro de la mejora de las relaciones comerciales. El hermetismo marroquí a la penetración comercial aragonesa, y la relación de permanente conflicto hizo que la posibilidad de entrada de religiosos cristianos en su territorio fuese siempre más problemática que en otros territorios norteafricanos⁵⁶⁹. Durante este periodo, el clero aragonés fue el que más peso tuvo a la hora de la elección de obispos⁵⁷⁰. En la corona aragonesa, la orden franciscana fue tratada con especial miramiento⁵⁷¹, sin que ello significase, como hemos afirmado antes, que los religiosos franciscanos monopolizasen los cargos de la diócesis marroquí. No obstante, autores como Czeslaw Michal Stachera han señalado la existencia de un complejo entramado institucional de la diócesis marroquí autónomo, organizándose como si de una diócesis cristiana se tratase⁵⁷², alejado, por tanto, de un sistema similar al patronazgo o al sistema de protecciones que se generalizaría a partir del siglo XV.

Tras el ascenso meriní en el siglo XIII, se fueron conformando toda una serie de rasgos de caracterizarían al islam marroquí, siendo los principales la expansión de las *zawiyas*⁵⁷³ así como del jerifismo⁵⁷⁴. Los santones-morabitos de éstas *zawiyas*, en numerosas

⁵⁶⁸ Basta tan solo con recordar nombres como los de Raimundo de Peñafort, Ramón Llullio, Raimundo Martí o el propio Anselmo de Tudela, todos ellos hombres de la Corona aragonesa y con estrecha vinculación al Norte de África, para dar prueba de esa vinculación.

⁵⁶⁹ LOURIDO, Ramón. “Estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. Siglos XIII-XVIII”. *Archivo Ibero-Americano*. Nº. 235. pp. 3-34. 2000. Madrid. pág. 138.

⁵⁷⁰ LOURIDO, Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África...* pág. 80

⁵⁷¹ La familia real aragonesa sintió especial afecto por dicha orden, demostrándose en que numerosos miembros de la misma ingresaron en ella. Tenemos que pensar en la proyección mediterránea e italiana de la Corona de Aragón hicieron que la orden franciscana rápidamente encontrase su nicho en las principales ciudades comerciales de la costa de la corona aragonesa.

⁵⁷² STACHERA. Czeslaw Michal. *Franciscanos y sultanes en Marruecos. Relaciones de poder y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Tesis doctoral. Facultad de Teología de Granada. 2013. Enero. pág. 71.

⁵⁷³ Con el término *zawiya* hacemos referencia a las denominadas “cofradías” sufíes que comenzaron a desarrollarse en el mundo islámico a partir del siglo XI, expandiéndose y popularizándose en el Magreb durante el siglo XIII-XIV. La terminología correcta para definir las diferentes “hermandades” es *tariqa*, haciendo referencia el término *zawiya* lugar donde se reúnen los miembros de estas hermandades religiosas. Sin embargo, y a pesar de todo, se ha generalizado el término *zawiya* para designar a este tipo de organizaciones grupales religiosas. Para saber más sobre las cofradías musulmanas, consultar la obra de POPOVIC. Alexandre. VEINSTEIN. Gilles. (coord.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona. Bellaterra. 1997.

ocasiones de origen jerifiano, lo que aumentaba su prestigio, se convirtieron en los principales líderes en la defensa frente a los ataques cristianos (portugueses y castellanos) que desde finales del siglo XIV y durante el siglo XV (así como buena parte del XVI) empezaron a sufrir los territorios del reino meriní occidental⁵⁷⁵. La ofensiva portuguesa y española, aunada con la expansión turca en la frontera oriental, favorecieron la vinculación sahariana de Marruecos, y su repliegue hacia el interior del país⁵⁷⁶. Laroui, afirma como esta expansión ibérica, si bien tenía su razón de ser en una política de expansión comercial y de control geoestratégico, vino acompañada de un renovado fervor religioso, por tanto, la respuesta de los países del Magreb *no fue una respuesta religiosa a una agresión económica, sino más bien como una anticruzada, oponiéndose a la cruzada concebida*⁵⁷⁷. Las llamadas a la *yihad* contra las ocupaciones cristianas crearon una situación poco favorable para la presencia de los cristianos en el país. Los portugueses en sus expediciones se hicieron acompañar de numerosos frailes, fundando conventos franciscanos en algunas de las ciudades que caían bajo la bandera portuguesa, como Tánger (1471), en la que mandaron edificar el convento a San Antonio de Padua, o en Arcila (1471), actual ciudad de Asilah, el llamado Convento de la Inmaculada Concepción⁵⁷⁸. La reducción de la presencia de cristianos en el territorio, tras la desaparición de las milicias cristianas al servicio de los almohades que constituían uno de los grupos principales a los que llevar asistencia religiosa, supuso la reducción de la principal actividad de los misioneros hasta entonces⁵⁷⁹. Igualmente los cambios y reformas producidas dentro de la orden de los franciscanos y los dominicos a lo largo del siglo XV afectaron al envío de misioneros al territorio norteafricano, lo que contribuyó a la disminución de su presencia en el territorio.

El siglo XIV se va a constituir en un periodo caracterizado por la división dentro de la orden franciscana entre dos formas de ver y entender las Reglas otorgadas por el fundador.

⁵⁷⁴ Del término árabe *Sherif*, que quiere decir “noble”, haciendo referencia a la descendencia del Profeta Muhammad.

⁵⁷⁵ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc*. Éditions Perrin. 2009. Paris. pp. 157-159

⁵⁷⁶ SERNA. Alfonso de la. *Al sur de Tarifa. Marruecos-España : Un malentendido histórico*. Madrid. Marcial y Pons. 2006. pág.

⁵⁷⁷ LAROUÏ. Abdallah. *L'Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*. Casablanca. Centre Culturel Arabe. 3°. Édition. 2011. pág. 219.

⁵⁷⁸ CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado seráfico en Marruecos...* pág. 202.

⁵⁷⁹ STACHERA. Czeslaw Michal. *Franciscanos y sultanes en Marruecos...* pág. 72.

Especialmente en Italia, en donde comenzó el movimiento, en la Península Ibérica y Francia fueron apareciendo grupos de frailes franciscanos que luchaban contra lo que consideraban la alteración de la Regla franciscana, basado en los principios de la pobreza. Éstos se mantuvieron contrarios a la concesión de privilegios sobre propiedades donadas a la recién nacida congregación, así como contra las disposiciones que parecían conducir a constituir la orden a semejanza de las órdenes monásticas. Muchos de los miembros que llevaron a cabo una interpretación más purista, influenciados por las ideas mesiánicas de Joaquín de Fiore, de los principios de la pobreza establecidos por el seráfico padre, terminaron enfrentándose, los denominados espirituales, contra las autoridades pontificias. Un sector radical de los mismos, los *fraticelli*, acabó por ser condenado por el papa Juan XXII (1316-1334) en 1317, comenzándose las persecuciones⁵⁸⁰. A pesar de todo, nuevamente la semilla de conflicto continuó, y progresivamente, los grupos no rupturistas pero más inclinados a la tesis de los espirituales volvieron a insistir en la necesidad de hacer una interpretación más literal de la regla franciscana. Finalmente consiguieron emanciparse de los ministros provinciales y sus seguidores (que pasarían a denominarse como “conventuales”) gracias a las autorizaciones dadas por el propio papa Martín V (1417-1431). En el concilio de Constanza de 1415, les fue reconocida su autonomía, consolidándose la separación entre unos y otros en 1443 bajo el pontificado de Eugenio IV (1431-1447), iniciándose a partir de entonces una expansión de los mismos en detrimento de los conventuales. Los diversos grupos observantes que fueron surgiendo acabaron siendo agrupados en la Orden de los Hermanos Observantes por el papa León X (1513-1521) en 1517, quien a su vez, a través de la bula *Ite vos in vineam meam*, les concedió el sello de la orden definitivamente, quedando los conventuales bajo la dirección de un *maestro* supervisado por el Ministro General, a partir de entonces Observante. En los diferentes territorios donde se desarrollaría el conflicto entre observantes y conventuales tuvo una evolución diferente, que iría en progresivo beneficio de los reformados⁵⁸¹. En la Península Ibérica, el conflicto se intensificó cuando el cardenal Cisneros, impuso, con el apoyo de Isabel y Fernando el Católico, de facto, la reforma en todos los dominios de la monarquía⁵⁸². Finalmente en el año 1566, por orden de Felipe II, terminaron por ser expulsados, a menos

⁵⁸⁰ IRIARTE. Lázaro. *Histoire du franciscanisme...*pp. 85-92.

⁵⁸¹ Para profundizar consultar la obra de MOORMAN. John. *A history of the Franciscan Order. From its origins to the year 1517*. Oxford University Press. 1968. New York. pp. 441-569

⁵⁸² GARCÍA ORO. José. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid. CSIC. 1971. pp.172-217.

que se vinculasen a la rama observante de la familia franciscana, todos los franciscanos conventuales⁵⁸³. Sin embargo, tras la implantación de la observancia en la monarquía hispánica, surgen movimientos que rechazaron el carácter ordenancista de la Observancia. Empezaron de esta manera a surgir grupos que demandaban nuevas reformas, en pro de un mayor espiritualismo, haciendo nuevamente hincapié en la tradición eremítica. Ante las mismas, los superiores de la Observancia trataron de dar salida a estas aspiraciones con la constitución de “casas de recolección”. Se trataba de dar respuesta institucional a las iniciativas de individuos, como Fray Juan de Guadalupe en 1500 o Francisco de los Ángeles Quiñones en 1520, que iniciaron reformas de manera unilateral. Sin embargo la propia legislación promovida por Cisneros imposibilitaba la creación de movimientos reformados al margen de la Observancia impuesta a lo largo del territorio. A pesar de ello, ciertos movimientos favorables a las reformas trataron de buscar sus propios espacios, como la provincia de San Gabriel generada en el entorno extremeño, en donde comenzaron a proliferar eremitorios. Entre estos partidarios de la reforma, encontramos a Pedro de Alcántara (1499-1562), quien, en la década de los sesenta del siglo XVI, comenzaría la constitución de su propia agrupación religiosa de carácter *descalzo* con la erección de la Provincia de San José. Pretendió adherirse a la familia conventual, como medio a través del cual evadir su sometimiento a la Observancia. Sin embargo, finalmente en 1579 el papa Gregorio XIII (1572-1585) confirmó la existencia de la nueva rama descalza, los hermanos alcantarinos, ante la cual los superiores observantes tendrían que respetar sus particularidades⁵⁸⁴. En 1621 les fue concedido un comisario provincial propio, pudiendo tener un procurador general en Roma, independiente de los observantes⁵⁸⁵. Por tanto, a pesar del predominio de la Observancia en suelo hispano, fue surgiendo una densa variedad de las vertientes calzadas del movimiento. Nacieron de esa manera nuevas provincias descalzas alcantarinas, a la vez que otras preexistentes como la Provincia de San Gabriel, se designaban como tales. De entre estas nuevas provincias, fue en la provincia de San Diego de Andalucía de donde surgió la

⁵⁸³ Para profundizar, consultar la obra de FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, Gonzalo. *La supresión de los franciscanos conventuales de España en el marco de la política religiosa de Felipe II*. Madrid. Fundación Universitaria Española. 1999.

⁵⁸⁴ GARCÍA ORO, José. *Los franciscanos en España. Historia de un itinerario religioso*. Santiago de Compostela. Editorial Eco Franciscano. 2006. pp. 201-210.

⁵⁸⁵ CARMODY, Maurice. *The Leonine Union of the order of Friars Minor*. 1897. New York. The Franciscan Institute of St. Bonaventure University. 1994. pág. 23.

organización franciscana de Marruecos propiamente dicha, alimentándose desde la misma los sucesivos misioneros que al país norteafricano llegaban.

A la división entre conventuales y observantes habría que añadir la surgida entre los franciscanos observantes, entre cismontanos y los ultramontanos, correspondientes, los primeros a las regiones en torno a Italia y los segundos a Francia y España fundamentalmente. Eugenio IV, igual que había propuesto la separación entre conventuales/observantes, designó igualmente dos vicarios generales para cada una de las familias cismontanas y ultramontanas. Como se había afirmado, el gobierno de la orden había sido concedido finalmente a la rama de la Observancia, turnándose el cargo de ministro general de la misma durante seis años entre cisalpinos y transalpinos. Se procedió a designar un comisario general para cada una de estas familias franciscanas cuando la otra gobernase en el ministerio. Los conflictos en el seno de la orden franciscana condicionaron la presencia de los religiosos en el país, determinando posteriormente sus características, una vez se implanten en el siglo XVII.

Finalmente, la diócesis marroquí anteriormente erigida terminó por desaparecer siendo preparada su supresión por el papa Pío IV (1559-1561). Siempre se consideró el fin del episcopado marroquí con la muerte de Miguel de Espinosa en el año 1571. Sin embargo las fuentes, como afirma Manuel Pablo Castellanos⁵⁸⁶, nos indican que siguieron consagrando obispos de Marruecos hasta el año 1631 incluso posteriormente⁵⁸⁷, con la muerte de este último titular el mismo año en que se iniciaría la aventura propiamente franciscana, eso sí, de la provincia franciscana de San Diego de Andalucía.

⁵⁸⁶ CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado seráfico en Marruecos...* Pág. 224.

⁵⁸⁷ En el siglo XIX encontramos al padre María Nicolás Silvestre de Guillón que fue consagrado como obispo de Marruecos *in partibus* en el año 1833, quien viendo la desarticulación de las misiones franciscanas españolas en Marruecos durante esos años, llegó a dirigir una pastoral a los franciscanos de Marruecos donde les ofrecía su protección, solicitando éstos algún tipo de ayuda económica. Murió el prelado en el año 1847. En el año 1859 encontramos que fue nuevamente consagrado un obispo de Marruecos *in partibus*, perteneciente a la orden capuchina, llamado Fr. Feliciano Coccino que se mantuvo como tal hasta 1879. Con su sucesor, Fr. Luis Laserre, igualmente capuchino, Propaganda Fide decidió extinguir dicho título en el año 1898. LÓPEZ. Atanasio. *Memoria histórica de los obispos de Marruecos desde el siglo XIII*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1921. pp. 102-103.

TABLA 1. OBISPOS DE MARRUECOS (SIGLOS XIII-XVII).

Fr. Domingo. Obispo de Marrakech.	Dominico	1225-1228
Fr. Agnelo. Obispo de Fez.	Franciscano	1226-1237
Fr. N (posiblemente Fr. Agnelo). Obispo de Marru (A partir de entonces)	Franciscano	1237-1246
Fr. López Fernández de Ain.	Franciscano	1246-1260
Fr. Blanco.	Franciscano	1260-1266.
Fr. Lorenzo de Portugal.	Franciscano.	1266- ¿?
Fr. Rodrigo de Gudal.	Franciscano	¿1266?-1307.
Fr. Bernardo de Murcia.	Dominico	1307-1310.
Fr. Pedro.	Dominico.	1310-1312.
Fr. Francisco de Pilaco.	Dominico.	1312-1327
Fr. Juan Fernández	Dominico.	1327-1344.
Fr. Alfonso Bonhome	Dominico.	1344-1353.
Fr. Esteban Felmo	Dominico.	1353-1357
Fr. Gregorio Galazzoni	Dominico.	1357-1375.
Fr. Arnaldo Sartetol.	Dominico.	1375-1380
Fr. Juan N.	¿?	1380-¿?
Fr. Juan Díaz de Haro.	Franciscano.	1382-1389.
Fr. Pedro de Azcaray.	Franciscanos	1389-1409.
Fr. Ángel.		1383-1405
Fr. Pedro de San Cipriano.	Franciscanos.	1409-1419.
Fr. Diego de Jerez.		1405-1413
Fr. Aidemaro de Aurillac (creación obispado de Ceut	Franciscano.	1413-1421
Fr. Martín de Cárdenas (Vicario General de Marrue	Franciscano	1419-1433.
Fr. Bartolomé de Ciudad Rodrigo.	Franciscano.	1433-¿?
Fr. Pedro de San Cipriano	Franciscano	¿?-1449
Fr. Alonso de Pernas	Franciscano.	1449-1485
Fr. Pedro de Montemolín.	Dominico.	1487-1508.
Don Martín Cabeza de Vaca.	Secular.	1508-1534.
Fr. Sebastián de Obregón.	Benedictino.	1534-1559.

Don Sanz Díez Trujillo.	Secular.	1559-1570.
Don Juan Teres.	Secular.	1575-1579.
Don Miguel de Espinosa.	Secular.	1579-1606.
Don Tomás de Espinosa.	Secular.	1606-1631.

(Fuente. Elaboración propia a partir de la información de la obra del padre Atanasio López. *Memoria histórica de los Obispos de Marruecos desde el siglo XIII*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1921)⁵⁸⁸

PERIODO CLÁSICO DE LAS MISIONES: LOS FRANCISCANOS ALCANTARINOS EN MARRUECOS.

En 1631 tuvo lugar la reorganización eclesiástica⁵⁸⁹ de Marruecos. Esta nueva etapa, inaugurada en el siglo XVII, se caracterizó porque entre sus principales ocupaciones, estaría el auxilio espiritual de los cada vez más numerosos cautivos cristianos en Marruecos, en un periodo que podría ser calificado como la Edad de Oro del Corso⁵⁹⁰. Esto no quiere decir que el siglo precedente no fuese un siglo en el que también abundasen las prácticas piráticas, siendo de hecho el siglo XVI en el que se conocen los cautiverios más famosos de la historia, como el de Miguel de Cervantes. No obstante la desintegración del poder sa'adi contribuyó a la proliferación de actividades piráticas en los núcleos costeros, cuyo grado de autonomía se incrementó a medida que disminuía el poder central marroquí. Fue en el siglo XVII cuando en Marruecos se consolidó la famosa república pirática de Salé. Las acciones piráticas de Salé,

⁵⁸⁸ En la lista debieran incluirse aquellos que fueron nombrados obispos de Fez, destacando Fr. Vicente Trujillo (1490-1496), Don Francisco Fernández (1496-¿?), Don Francisco Mexía de Molina (1533-1557), Don Melchor Bohaga (1557-1578), Don Teotorio de Braganza (1578-1583), Don Francisco de Santa María (1583-1599) y Don Jorge Quemada (1599-1618).

⁵⁸⁹ Esto no supuso que desapareciese en su totalidad la existencia de clérigos que llevasen a cabo una función de auxilio espiritual de los cautivos cristianos de Tetuán y Fez, en una época en que empezaba a generalizarse de manera masiva el negocio del cautiverio en el Mediterráneo. Entre estas figuras se debe destacar al franciscano Italiano, Fray Andrés de Espoleto, y el padre Fernando Contreras. LOURIDO, Ramón. *El cristianismo en el Norte de África...* pág. 83

⁵⁹⁰ Sobre el corsarismo en entre los años finales del siglo XVI y el XVII se ha vertido en la actualidad gran número de obras sobre el mismo, siendo obras generales como las de TEMPRANO. Emilio. *El mar maldito. Cautivos y corsarios del siglo de Oro*. Madrid. Mondadori. 1989. SOLA CASTAÑO. Emilio. *Un Mediterráneo de piratas. Corsarios, renegados y cautivos*. Madrid. Tecnos. 1988. LAPIEDRA. Eva. *Piratas, corsarios y diplomacia en el mundo árabe*. Santa Pola (Alicante). 2002. FEIJOO. Ramiro. *Corsarios Berberiscos. El reino corsario que provocó la guerra más larga de España*. Barcelona. Balacqua. 2003. LANE-POOLE. Stanley. *Los Corsarios Berberiscos*. Sevilla. Editorial Renacimiento. 2011.

compuesta la mayoría de las galeotas de moriscos expulsados de la Península, destacando los provenientes de Hornachos, afectaron al comercio hispano con las Américas, siendo sus presas más codiciadas los barcos cargados de plata. Podría entenderse el corso marroquí como una continuación de las llamadas a la guerra santa contra los enclaves e intereses cristianos ya iniciado como dijimos en el siglo XIV y XV. La república de Salé mantuvo su independencia respecto del poder sultaní, alcanzando su época de mayor apogeo durante las guerras civiles que sostuvieron los últimos sa'dies⁵⁹¹. Fue finalmente sometida al control del sultán de Marruecos, bajo el reinado de Mulay Ismail. Las misiones en Marruecos fueron finalmente confiadas exclusivamente a la orden franciscana, monopolizando ellos el envío de misioneros para el auxilio espiritual de dichos cautivos. La cautividad cristiano-musulmana en el mundo mediterráneo durante el siglo XVI y XVII es uno de los aspectos que condicionó de manera más profunda las relaciones entre ambas riberas⁵⁹². Los misioneros se convirtieron en una de las correas de transmisión de ambos mundos. Los religiosos enviados a tierras del Islam para el auxilio de los cautivos, se pueden clasificar en dos tipos;

-Los pertenecientes a aquellas órdenes que denominamos “Redentoras”, como Trinitarios⁵⁹³ y Mercedarios⁵⁹⁴, que tenían como cometido principal la recogida de sumas de dinero en los distintos países cristianos, así como la negociación para la liberación de dichos cautivos, devolviéndolos a sus hogares.

-Los pertenecientes a los Hermanos Menores de San Francisco en Marruecos, llevaron a cabo una vida de cautivos, pasando por las mismas experiencias, a pesar de gozar

⁵⁹¹ Para profundizar consultar la obra de SÁNCHEZ PÉREZ. Andrés. *Los moriscos de Hornachos, corsarios de Salé*. Badajoz. Institución de Servicios Culturales de la Diputación Provincial de Badajoz. 1964.

⁵⁹² Para profundizar sobre el tema consultar la obra de MARTÍNEZ TORRES. José Antonio. *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán. Siglos XVI-XVII*. Barcelona. Bellaterra. 2004.

⁵⁹³ Congregación fundada por San Juan de Mata (1154-1213), junto con San Félix de Valois (fallecido en 1212) y aprobada por el papa Inocencio III en el año 1198, considerándose la primera congregación religiosa destinada al rescate de cautivos cristianos en tierras musulmanas. En el siglo XVI sufrió, al igual que otras congregaciones religiosas, un proceso de reforma del que nacerían los trinitarios descalzos de la mano de San Juan Bautista de la Concepción (1561-1613). Para profundizar en el tema consultar la obra de PORRES. B. A. *Libertad a los cautivos. Actividad redentora de la Orden Trinitaria*. Córdoba-Salamanca. Ediciones del Colegio de España. 1997

⁵⁹⁴ Congregación fundada por San Pedro Nolasco (1180-1245) en 1218, siendo aprobada por el papa por el papa Gregorio IX en 1235. Junto con la orden trinitaria se conformarían como las dos grandes órdenes redentoras de cautivos cristianos. Para profundizar consultar la obra de VV. AA. *La orden de Santa María de la Merced. 1218-1992. Síntesis histórica*. Roma. Biblioteca Mercedaria. 1992.

de las garantías de seguridad que les iban otorgando con los firmanes (edictos imperiales)⁵⁹⁵. Su labor pasó por altibajos en función de las circunstancias políticas del momento. Este papel tuvo, por otro lado un valor añadido, consistente en que, a través de su labor, pretendían evitar la conversión de muchos cautivos al Islam. A pesar de todo esta realidad fue muy cotidiana, y si se limitó aún más de lo que lo hizo, no fue tanto por la labor asistencial de los padres franciscanos como de las propias autoridades norteafricanas que intentaban evitar en muchos casos la conversión de cautivos, puesto que entonces dejaban de ser objetos de “compra” por parte de las órdenes redentoras.

Estas diferencias establecidas entre las órdenes redentoras y los franciscanos eran más bien teóricas, ya que la presencia de trinitarios y mercedarios en territorio musulmán fue constante gracias a que fueron ellos los que erigieron hospitales en los que se atendían a los cautivos, e incluso musulmanes y miembros de palacio⁵⁹⁶, costeados por las limosnas, ya que como nos informa José Antonio Martínez Torres, *la Hacienda Real nunca destinó dinero para los hospitales de cautivos en el norte de África, aunque tanto su escudo como el retrato de sus reyes presidían las puertas y doseles de sus edificios*⁵⁹⁷. La presencia de los religiosos dirigiendo dichos centros aseguraba la presencia permanente de todo un personal trinitario y mercedario en las distintas regencias norteafricanas. Las rivalidades entre las diferentes congregaciones por el control de la asistencia a los cautivos, iba unido a la competencia que existía entre los miembros de distintos estados europeos de estas órdenes. Encontramos casos de intentos de intromisión de la orden trinitaria en Marruecos⁵⁹⁸, así como conflictos entre trinitarios franceses y españoles por el control de los hospitales de Argel a finales del siglo XVIII⁵⁹⁹. En Marruecos, los sultanes, realizaban canjes de cautivos encubiertos en forma de regalos, solicitando a cambio de la liberación de cautivos cristianos, productos suntuarios. Igualmente, los sultanes marroquíes exigían, además del pago del rescate, la liberación de cautivos marroquíes. La presencia de religiosos franciscanos en Marruecos fue constante, a

⁵⁹⁵ STACHERA. Czeslaw Michal (Simeón). *Franciscanos y sultanes en Marruecos...* pág. 144.

⁵⁹⁶ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “Los franciscanos de Marruecos a través de los siglos”. (pp. 62-88). En *Vous sou Sant, Senyor Deu Unic. Franciscanisme i Islam. Jordadas d’estudis franciscans*. Barcelona. Família Franciscana de Catalunya. 2002. pág. 80.

⁵⁹⁷ MARTÍNEZ TORRES. José Antonio. *Prisioneros de los infieles...* pág. 71.

⁵⁹⁸ FERNANDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los franciscanos en Marruecos...* pp. 142-152.

⁵⁹⁹ SOUMILLE. Pierre. “Rivalités franco-espagnoles au Maghreb à propos de la protection des catholiques avant et pendant la Révolution Française”. (pp. 179-199). *Awraq*. Vol. XII. 1991. Madrid.

diferencia de la de los trinitarios, por expreso deseo de los sultanes marroquíes⁶⁰⁰. Ello, sin embargo, no quiere decir que la orden redentora no llevase a cabo sus labores en los territorios más occidentales del norte de África. Numerosas fueron las liberaciones llevadas a cabo por los religiosos trinitarios como las de 1625 en Tetuán, 1632 en Tetuán y Salé, 1634 en Salé y Alcazarquivir, 1638 en Tetuán, 1640 en Tetuán, 1654 en Tetuán, 1668-1669 en Fez, Tetuán y Salé, 1674 en Tetuán y Salé, en 1677 en Tetuán y Salé y la de 1682 en Fez y Tetuán⁶⁰¹.

Es en el siglo XVII cuando dio comienzo al periodo clásico de las misiones franciscanas, orientada hacia el ámbito del cautiverio cristiano en tierras del Islam. Un nombre propio fue quien llevó a cabo la instauración de una nueva estructura eclesiástica en Marruecos; el padre Juan de Prado. Nacido en Morgovejo, en la actual provincia de León, en el año 1563, fue nombrado ministro de la recién creada provincia franciscana descalza alcantarina de San Diego. Esta división surgió de la necesidad de llevar a cabo una división de la gran provincia franciscana alcantarina de San Gabriel que comprendía amplios territorios de Andalucía. El papa Paulo V (1605-1621), a través de un Breve Apostólico, el *Salvatoris et Domini nostri Jesu Christi vices* de 1619, autorizó la división de la provincia. En el capítulo provincial de 1620 se procedió a hacer efectiva esta división, naciendo así la provincia de San Diego⁶⁰². El padre Juan de Prado, según nos relata Castellanos en su magna obra, desde que *hubo recibido las sagradas Órdenes, solicitó repetidas veces licencia para surcar los mares e ir a trabajar en la conversión de los infieles (...) oraba asidua y fervorosamente al Señor pidiéndole que fuese apto para el ministerio apostólico. Excitado de este mismo celo, pidió con fervorosas instancias a sus prelados que le enviasen a las Américas (...)*⁶⁰³. Así se indica, que sus iniciales aspiraciones misionales, no estaban destinadas a Marruecos. Sin embargo parece ser que había necesidad de llevarla a cabo la creación de algún tipo de establecimiento religioso institucionalizado en el país puesto que, anteriormente, ya frailes capuchinos franceses habían intentado la restauración de las misiones al poco de la creación de la

⁶⁰⁰ BARRIO GOZALO. Maximiliano. *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la cristiandad y el islam en el siglo XVIII*. Valladolid. Junta de Castilla y León. 2006. pág. 274.

⁶⁰¹ CUETO. Ronald. "Los trinitarios y Marruecos en el siglo XVII" (pp. 203-228). En SALHI. Mohammed. *El siglo XVII hispano-marroquí*. Rabat. Universidad de Mohammed V. 1997. pp 203-204.

⁶⁰² CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pág. 263.

⁶⁰³ CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pág. 267-268.

Congregación de Propaganda Fide⁶⁰⁴, reduciéndolos a la esclavitud al poco de permanecer allí, siendo infructuosos todos los intentos de establecerse, al no obtener la autorización del sultán para llevar a cabo sus labores de asistencia espiritual más allá de los cautivos franceses (casi inexistentes en la zona, comparado con la mayoría de españoles) . Descartada la acción misional en América, Juan de Prado se inclinó hacia el norte de África. Para ello procedió primeramente al envío de dos hermanos, sabida la ausencia de frailes entre los cautivos cristianos en esos momentos: fray Miguel de San Diego y fray Blas de San Rafael. Ambos fueron enviados a la ciudad costera de La Mamora (Mehdia), en ese momento bajo el pabellón castellano. Sin embargo, no lograron el salvoconducto que les permitiese entrar en territorio marroquí. La siguiente expedición fue liderada por él mismo, como prefecto apostólico⁶⁰⁵, junto al padre Matías de San Francisco y el hermano lego Fr. Ginés de Ocaña. El salvoconducto fue conseguido esta segunda vez gracias a un médico llamado Andrés Carmelo que, habiendo estado cautivo y tras haber curado al sultán Abu Marwan Abdelmalik (1627-1631), decidió establecerse en Marruecos, pidiendo al sultán la concesión de un salvoconducto para su familia y una serie de religiosos que asistiesen a los cristianos. La expedición llegó a Marrakech el 2 de abril de 1631. La entrada de los frailes quedaba ahora autorizada a través de un firman del 10 de abril de 1630⁶⁰⁶. Simeón Stachera afirma, sin embargo, que, *en realidad, la Misión del Beato Juan de Prado era más bien una embajada política que una misión religiosa*⁶⁰⁷. Se debe tener en cuenta que durante el periodo de desintegración del poder sa'adi en el siglo XVII, los diversos monarcas marroquíes había necesitado el apoyo de la monarquía peninsular, quien a su vez utilizaba estos permisos para la obtención de rédito político en el país norteafricano⁶⁰⁸, siendo en forma de concesiones

⁶⁰⁴ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la misión de Marruecos...* pág. 97-99.

⁶⁰⁵ Juan de Prado fue el único miembro de la Misión durante este segundo periodo que fue a Marruecos como prefecto, ya que él era el Prefecto de la Provincia de San Diego de Andalucía. Posteriormente los superiores de la Misión sería catalogados como Vice-prefectos, ya que el Prefecto de las mismas residía en la provincia franciscana andaluza.

⁶⁰⁶ IBN AZZUZ HAQUIM. M. "Los Misioneros Franciscanos Españoles en el Imperio de los Sultanes. 1219-1660". *Mauritania*. 309. 1953. Tánger. pp. 183-184.

⁶⁰⁷ STACHERA. Czeslaw Michal (Simeón). *Franciscanos y sultanes en Marruecos...* pág. 144.

⁶⁰⁸ Fuente imprescindible para la comprensión de las relaciones entre España y Marruecos en este periodo de la crisis de la monarquía saadi en donde se recogen la traducción de numerosas cartas y otra documentación donde se evidencian estas relaciones entre Madrid y los distintos sultanes marroquíes del periodo es la obra de GARCÍA ARENAL. Mercedes. EL HOUR. Rachid y RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. *Cartas Marruecas. Documentos de Marruecos en archivos españoles. Siglos XVI-XVII*. Madrid. CSIC. 2002.

territoriales u otros conceptos, de ahí la afirmación de Stachera. A pesar de la obtención del salvoconducto, a su llegada, fueron reducidos a la esclavitud por orden del nuevo sultán. El propio Juan de Prado fue finalmente ejecutado, según la tradición, por orden del sultán sa'adi que había sucedido al Abu Marwan, al Walid Ibn Zidan (1631-1636). Los franciscanos aparecieron en escena en un momento delicado de la historia de Marruecos. Tras la muerte del gran sultán sa'adi, Ahmed al-Mansur ad-Dhahabi (1578-1603), vencedor de la Batalla de los Tres Reyes y conquistador del Imperio Sonhay del Sudán Occidental⁶⁰⁹, se produjo una fuerte disputa dinástica entre los hijos del Sultán. La guerra dinástica desgarró al poder central en Marruecos, encontrándonos con que numerosos territorios consiguieron gran independencia política respecto poder central⁶¹⁰. La inestabilidad política en el imperio implicaba la falta de garantías para los religiosos a pesar de los firmanes publicados. Tras la muerte del prefecto, los otros dos franciscanos le sobrevivieron, gracias a la subida al trono de Mulay ech-Sheij (1636-1655). Este sultán, que llegó al poder de Marrakech el mismo año de la muerte del Juan de Prado, se mostró más tolerante⁶¹¹ con las actividades de los misioneros, permitiéndoles residir en el territorio y concediéndoles, por mediación del padre Matías, un local que acabó convirtiéndose en la iglesia de la Segena⁶¹², así como más salvoconductos para la llegada de más franciscanos.

Tras la muerte de Juan de Prado se produjeron disputas entre los provinciales de San Diego y San Gabriel⁶¹³ por ver quien dirigía ahora las misiones. La provincia de San Diego había nacido de la segregación de la Provincia matriz, la de San Gabriel, fundada en el año 1583, considerando por tanto esta última las misiones de Marruecos como parte de su provincia. En principio se pretendía otorgar a la provincia de San Diego la parte

⁶⁰⁹ Para profundizar sobre la constitución del pachalato de Tombuctú consultar la obra de LLAGUNO ROJAS. Antonio. *Tombuctú: el reino de los renegados andaluces*. Córdoba. Editorial Almuzara. 2008.

⁶¹⁰ PENNELL. C. R. *Marruecos. Del Imperio a la Independencia*. Alianza Editorial. Madrid. 2006. pp. 136-139.

⁶¹¹ Parece ser que esta mayor disposición del sultán pudiera venir de su condición de hijo de una renegada cristiana, así como la necesidad política de pedir auxilios al monarca español para vencer en los conflictos civiles que asolaban el país. Para tal efecto fue enviada una embajada organizada por el Duque de Medina-Sidonia, personificada en el nuevo Prefecto Fray Nicolás de Velasco, con la idea de organizar la Iglesia de Marrakech.

⁶¹² STACHERA. Czeslaw Michal (Simeón). *Franciscanos y sultanes en Marruecos...* pág. 145.

⁶¹³ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos...* pp. 106-117

correspondiente al reino de Marrakech, y el de Fez a la provincia de San Gabriel⁶¹⁴. Finalmente se solucionó el conflicto en favor de los de San Diego.

La presencia de los frailes en territorio marroquí podía levantar suspicacias entre la propia población musulmana, teniendo que llevar a cabo un envío discreto pero progresivo de misioneros, evitando la entrada de grandes contingentes de misioneros despertasen recelos entre la población musulmana, en un periodo fuertemente marcado por el paroxismo religioso, en el ambiente milenarista que impregnó estos años de conflicto en Marruecos⁶¹⁵. Como hemos se ha afirmado con anterioridad, el proselitismo entre la población musulmana estaba taxativamente prohibido, siendo penada incluso con la muerte⁶¹⁶, ciñéndose en principio los frailes a no hacer más acto de proselitismo entre musulmanes que al de *tañer las campanas cada vez que el mu'azzin subía al minarete a llamar a la oración*⁶¹⁷. Sin embargo, la legislación en torno a la conversión de otras comunidades religiosas no estaba tan definida, dependiendo más de decisiones gubernamentales de los diferentes estados islámicos. No obstante el contexto político del momento era determinante a la hora de permitir o no la realización de actividades claramente proselitista por parte de los misioneros católicos. En determinados territorios como en el Imperio Otomano, las autoridades llegaron en ocasiones a limitar las labores de proselitismo católico entre las distintas denominaciones cristianas, como sucedió durante el reinado de Ahmed III (1703-1730), quien prohibió bajo pena de muerte las conversiones al catolicismo de los grupos cristianos en el año 1722 mediante un firman imperial⁶¹⁸. Los principales opositores a estos intentos de proselitismo fueron el propio clero de estas comunidades, quienes veían con temor las acciones llevadas a cabo por los misioneros católicos, a la vez que las autoridades otomanas veían en esta prohibición, un medio de limitar la cada vez más intensa presencia de las potencias occidentales en el Imperio. Mientras que en Oriente la atención se centró principalmente sobre las comunidades cristianas locales, en países en dónde se daba una ausencia de los mismos, al margen de los cautivos, la población judía se convertía en uno de los principales grupos sobre los que llevar a cabo acciones proselitistas. En Marruecos, la actuación de los frailes provocó alteraciones

⁶¹⁴ CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pág. 376.

⁶¹⁵ RIVET. Daniel. *Histoire du Maroc. De Moulay Idris à Mohammed VI*. Paris. Fayard. 2012. pp. 193-196.

⁶¹⁶ KUNG. Hans. *Islam. Pasado, presente, futuro*. Granada. Editorial Trotta. 2007. pp. 654-656

⁶¹⁷ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco*. Jonathan Cape. 1986. London. pág. 15.

⁶¹⁸ FRAZEE. Charles. A. *Catholics and Sultans...* pág. 182.

dentro de la comunidad judía de Marruecos. El padre Manuel Pablo Castellanos relata la campaña que la élite judía de Marrakech en 1665 llevó a cabo contra los misioneros, denunciando ante el sultán las actividades ilícitas de los frailes, utilizando el caso de una judía embarazada que terminó por profesar la fe cristiana⁶¹⁹. No parece haber duda que de este tipo de actos de proselitismo que venían ejerciendo los frailes entre la población judía, habrían sido los que provocaron la reacción de las autoridades judías, quienes apelaron a la autoridad sultaní advirtiéndole del peligro de las prácticas de los frailes franciscanos. Esta situación se incrementó en el siglo XIX entre las comunidades judías del norte de Marruecos⁶²⁰. Otro de los grupos sobre los que se llevarían a cabo acciones proselitistas fueron los “renegados”. El mundo de los renegados fue una realidad constante en el mundo mediterráneo de la Edad Moderna, alcanzando su punto álgido de los siglos XVI y XVIII. Éstos, junto a los moriscos expulsados de la Península, que también fueron catalogados como “renegados”, tuvieron un papel destacado en las nuevas regencias berberiscas y la monarquía sa’adí de Marruecos. Aquí llegaron a constituirse en la guardia personal de los sultanes sa’adies, encomendándoles grandes misiones políticas, como la que el propio Ahmed al Mansur (1578-1603) al renegado granadino Yuder Pachá, que supuso la conquista de la mítica ciudad de Tombuctú (1591) y el imperio Sonhay, incorporándolo al sultanato de Marruecos⁶²¹. Así encontramos una sociedad flexible y dinámica, caracterizada por su movilidad social⁶²² en la que los renegados podían llegar a convertirse en los Deyes de Argel, y Beys de otras regencias otomanas⁶²³, siendo el caso más espectacular el llamado en las fuentes de la época Uchalí⁶²⁴. Sobre ellos parece ser que fue continua la idea de reconducirlos de nuevo hacia su fe católica, lo que no estaba exento de problemas, puesto que los convertidos eran considerados oficialmente musulmanes.

⁶¹⁹ CASTELLANOS. Pablo Manuel. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pp. 448-452.

⁶²⁰ KENBIB. Mohammed. *Juif et Musulmans au Maroc. 1859-1948. Contribution à l’histoire des relations intercommunautaires en terre d’Islam*. Rabat. Université Mohammed V. 1994. pp. 93-94.

⁶²¹ Para saber más consultar la obra de DIADIE HAÏDARA. Ismael. *El bajá Yawdar y la conquista saadí del Songhay. (1591-1599)*. Almería. Instituto de Estudios Almerienses. 1993.

⁶²² Para saber más del papel de éstos personajes de frontera BENASSAR, Bartolomé y BENNASSAR, Lucile. *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*. Madrid. Nerea. 1989

⁶²³ SOLA CASTAÑO. Emilio. DE LA PEÑA. José. F. *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1995. pp. 50-68.

⁶²⁴ Consultar la obra de SOLA CASTAÑO. Emilio. *Uchalí: el Calabrés Tiñoso o el mito del corsario muladí en la frontera*. Barcelona. Bellaterra. 2010.

Aparecen casos de renegados que al volver a su fe originaria fueron ajusticiados por las autoridades⁶²⁵. Debido a ello, los religiosos procedían a la conversión del renegado cuando era viable la posibilidad de huida hacia tierras cristianas. En ocasiones, como afirma Maximiliano Barrio Gonzalo, durante periodos caracterizados por darse una gran inseguridad personal, el número de “retornados” o “reconciliados” aumentaba, teniendo como resultado la reconciliación entre los años 1730 y 1733 de 21 renegados⁶²⁶.

Además de las labores expresamente asistenciales de los religiosos, éstos desempeñaron también funciones políticas, convirtiéndose en auténticos agentes diplomáticos entre las cortes marroquíes y la corte madrileña, destacando las llevadas a cabo por el padre Nicolás de Velasco en 1637, las del padre Matías de San Francisco entre 1640 y 1644 y la del padre Francisco de la Concepción en 1646, como ha estudiado el académico y franciscano, Ramón Lourido Díaz⁶²⁷. Esta dimensión de la labor de los frailes continuó durante la época alawi, incluso a lo largo del siglo XIX y durante los primeros años del siglo XX.

Tras la caída de la dinastía sa’adi, y el triunfo de Mulay Al-Rachid (1664-1672), primer sultán alawita, los franciscanos se encontraron en una situación comprometida por la vinculación que se había establecido entre los franciscanos y la dinastía sa’adi, que les había dado la autorización para asentarse en Marruecos. Cabía ahora la posibilidad de que el nuevo sultán anulase las disposiciones tomadas a su favor por los sultanes de la anterior dinastía. Sin embargo, la presencia de los frailes se fue consolidando fruto de las negociaciones entre los diferentes sultanes con los monarcas españoles. La promulgación de firmanes por parte de los sultanes (*dahires*), permitió la concesión de ciertos privilegios a los frailes menores de los que no disfrutaban otros sectores de la población europea en Marruecos como pudo ser la libertad de movimientos por el territorio de Marruecos, la protección sobre los bienes y personas de los mismos, así como la exención de pago de productos de aduanas, especialmente cuando los productos eran de tipo médico, de los que también se beneficiaban los propios sultanes⁶²⁸.

⁶²⁵ CASTELLANOS. Pablo Manuel. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pp.661-668.

⁶²⁶ BARRIO GOZALO. Maximiliano. *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la cristiandad y el islam en el siglo XVIII...* pág. 218.

⁶²⁷ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “Embajadas de España a Marruecos presididas por los franciscanos. Siglo XVII”. (pp. 97-133).. *Archivo Ibero-Americano*. LXV. Nº. 250-251. Madrid. 2005.

⁶²⁸ STACHERA. Czeslaw Michal (Simeón). *Franciscanos y sultanes en Marruecos...* pp. 151-165.

Durante el reinado del sucesor de Mulay al-Rachid, su hermano el gran Mulay Ismail (1672-1727)⁶²⁹, la relación entre el poder político marroquí y los franciscanos se intensificó. Durante su sultanato, la monarquía hispana decidió asumir el mantenimiento de las misiones a través de una subvención, de la que se encargó, la gestión de la misma el Cardenal Portocarrero⁶³⁰. Esta subvención se denominó “la Instrucción”, concedida en 1690, y fue considerada con posteridad como un gesto de carácter regalista sobre las misiones de Marruecos. A pesar de no ser una expresión del regalismo de la Corona, en el siglo XIX, esta “instrucción” fue utilizada por el Estado liberal para reclamar el derecho de patronato de la Corona española sobre dichas misiones. Durante el sultanato de Mulay Ismail, el número de los cautivos cristianos aumentó. Su presencia ascendió a la cifra aproximada de unos tres mil esclavos cristianos⁶³¹, pasando por uno de los momentos de mayor intensificación de los trabajos forzados, ya que se sirvió de ellos para la construcción de su nueva capital, Meknes. Los misioneros fueron, por orden del sultán, también trasladados a Meknés. La mayoría de los cautivos provenían de las conquistas realizadas por Mulay Ismail de las fortalezas españolas de La Mamora en 1681 (Mehdia) y Larache⁶³². Tras la ocupación de la ciudad de Larache en 1690, por las tropas marroquíes, tuvo el vice-prefecto, el padre Juan de Cristo, que proceder a la apertura de un segundo hospital en donde atender al gran número de enfermos que había entre los cautivos cristianos⁶³³. Con motivo de las altas mortandades sufridas por los cautivos cristianos y los religiosos franciscanos, se decidió el envío de un nuevo contingente de religiosos en los que se hallaba el padre Fray Diego de los Ángeles en 1690, por quien, según el padre Castellanos, el sultán tenía “buena inclinación”⁶³⁴. Como habíamos dicho, uno de los

⁶²⁹ Considerado por la historiografía tradicional marroquí como el más grande sultán alawita, famoso también por la constitución de una nueva capital, Meknés, que según las crónicas de los propios padres franciscanos fue construida por los cautivos cristianos de sus campañas contra las plazas cristianas del litoral marroquí. Su política exterior, le vinculó inicialmente hacia Francia, siendo famosa la petición realizada por medio de su embajador al rey francés Luis XIV, para desposarse con la princesa de Conti, hija ilegítima del rey. Para más información, PENNELL. C.P. *Marruecos; del imperio a la independencia...* pp. 150-162.

⁶³⁰ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos...* pág. 137-150

⁶³¹ STACHERA. Czeslaw Michal (Simeón). *Franciscanos y sultanes en Marruecos...* pág. 179.

⁶³² Durante su reinado se recuperó igualmente la plaza de Tánger, perteneciente en ese momento a los británicos.

⁶³³ LÓPEZ. José. *La orden franciscana en la asistencia de los cautivos cristianos en Marruecos*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1945. pág. 32.

⁶³⁴ CASTELLANOS. Manuel. *Apostolado seráfico en Marruecos...* pág. 675.

principales motivos de preocupación de los misioneros era posibilidad de conversión al Islam de muchos de los cautivos, como medida para acabar con su situación, o al menos hacerla más satisfactoria. A pesar de las limitaciones los cautivos, éstos tenían la posibilidad, gracias a la labor de los misioneros, de cumplir con sus deberes religiosos y a las disposiciones de los sultanes, para que, en las mazmorras (como en los baños de Argel, Túnez y Trípoli) pudiesen erigir capillas⁶³⁵, tratando así de normalizar su vida religiosa en el cautiverio. En Marruecos, habría que destacar como lugar de concentración de cautivos las mazmorras de Tetuán, Marrakech y Meknés. Las labores de los religiosos, más allá de las meramente espirituales, se complementaban en Marruecos con labores de carácter más humanitario, de tipo médico, como en Argel y otras regencias norteafricanas, ayudando al envío a estas ciudades de médicos para ayudar en la asistencia de los mismos⁶³⁶.

Durante este periodo de auge de los cautivos en Marruecos, asistimos al primer intento de penetración por parte de la orden redentora de los trinitarios en Marruecos, pretendiendo con ello la expulsión de los franciscanos, y la extensión de la jurisdicción de los cautivos a la orden misma por el Imperio de los Jerifes. Las maniobras políticas llevadas a cabo por un padre trinitario, Fran Juan de San Agustín, que regentaba un hospital para cautivos en la ciudad de Tetuán, iban encaminadas a una progresiva sustitución de los franciscanos por los padres trinitarios⁶³⁷. Consiguió el fraile redentorista que fueran expulsados los frailes franciscanos en 1676, al parecer a través de sobornos al pachá de la ciudad⁶³⁸. Sin embargo en el año 1677, terminaron por ser expulsados los padres trinitarios. Fue necesario el nombramiento del padre fray Jerónimo Castel de Ventrano, prefecto apostólico de Trípoli, como enviado del papa para re-negociar el retorno de los franciscanos, que pudieron efectuarlo en el año 1864⁶³⁹. También durante este periodo aconteció un problema de carácter diplomático entre España y la Congregación de Propaganda Fide, la cual pretendió realzar el papel de la misión marroquí, elevando la prefectura a vicariato apostólico sin la previa consulta de la monarquía hispana que, hasta entonces, no había parecido estar excesivamente interesada de los nombramientos de prefectos para las misiones. Sin embargo, en este caso, la

⁶³⁵ MARTÍNEZ PORRES, José Antonio. *Prisioneros de los infieles...* pp. 71-74.

⁶³⁶ STACHERA. Czeslaw Michal (Simeon). *Franciscanos y sultanes en Marruecos...* pág. 190.

⁶³⁷ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los franciscanos de Marruecos...* pp. 145-146

⁶³⁸ CASTELLANOS. Manuel Pablo. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pp. 501-502

⁶³⁹ LOURIDO, Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África...* pág. 89.

intransigente oposición de la Corte española impidió la materialización de semejante proyecto⁶⁴⁰. Se trata por tanto del primer episodio documentado de un conflicto de tipo regalista sobre las misiones de Marruecos, repitiéndose ya una vez instaurado el régimen liberal a finales del siglo XIX.

En 1704, religiosos franceses de la orden redentora de los mercedarios se presentaron en Marruecos con el objeto de redimir cautivos. Parece ser que, una vez más los mercedarios franceses, pretendían sustituir a los franciscanos (españoles) en el Imperio de Marruecos. Se ha de tener en cuenta que estamos en los primeros años de la Guerra de Sucesión española, pudiendo ser la oportunidad para arrebatar el monopolio que sobre los cristianos de Marruecos venían ejerciendo los religiosos españoles de la provincia de San Diego, un reflejo más del nuevo predominio francés frente a la decadente situación política española. Hasta tal grado debieron llegar las suspicacias entre ambas órdenes que llegaron los propios cautivos a enfrentarse entre los partidarios de los mercedarios franceses y los franciscanos españoles. Los cautivos franceses llegaron a acusar a los franciscanos de limitar las redenciones a los cautivos españoles, pidiendo la intervención de los religiosos franceses⁶⁴¹. Finalmente el conflicto se solucionó en favor de los franciscanos⁶⁴², por inclinaciones del propio Mulay Ismail, no contemplando la presencia de más de una orden religiosa en el país⁶⁴³, y menos francesa, en un momento en el que las relaciones diplomáticas entre el monarca alawi y Luis XIV se hallaban en su más bajo punto, a raíz de la política francesa derivada de la designación de su nieto, Felipe de Anjou, como Rey de España⁶⁴⁴.

Tras la muerte de Muley Ismail se sucedió un periodo de fuerte inestabilidad. La debilidad manifiesta de sus sucesores contribuyó a la desestabilización del país. Las hordas de esclavos negros descontroladas y dotadas de gran poder procedieron al saqueo de todo el país, llevando a los franciscanos a una situación delicada al convertirse en el objeto de vejaciones y

⁶⁴⁰ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos....* pp 151-186.

⁶⁴¹ CASTELLANOS, Manuel Pablo. *Apostolado Seráfico en Marruecos...* pp. 705-706.

⁶⁴² FERNÁNDEZ Y ROMERAL, Fortunato. *Los franciscanos en Marruecos...* pág. 204.

⁶⁴³ Sin embargo, a la muerte del gran sultán alawita las redenciones de cautivos en Marruecos fueron llevadas a cabo por los padres de la orden de la Merced hasta el año 1759. BARRIO GOZALO, Maximiliano. *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la cristiandad y el Islam en el siglo XVIII...* pág. 276.

⁶⁴⁴ ABITBOL, Michel. *Histoire du Maroc...* pág. 251.

saqueos por parte de los *abids*⁶⁴⁵. Los *abids* fueron los esclavos negros reclutados bajo el reinado del Sultán Ismail para constituir un cuerpo de élite, a la manera de los jenízaros turcos, como un medio de superar el sistema de solidaridad tribal⁶⁴⁶. A pesar de su supuesta lealtad hacia el sultán, tras la muerte de Mulay Ismail actuaron de manera autónoma, como un grupo de poder, monopolizando durante cierto periodo el ejercicio de la violencia de tal manera que quedó en la memoria colectiva marroquí la crueldad y brutalidad de las mismas⁶⁴⁷. Esta situación se prolongó hasta la llegada al trono de Abdallah IV (1745-1757), quien consiguió de nuevo dominar el país, terminando por consolidarse bajo su hijo y sucesor Muhammad III ibn Abd Allah (1757-1790). El talante diplomático de dicho sultán facilitó la tarea de reconstitución de las misiones tras el traumático periodo precedente. La restauración del poder central procuró de nuevo la prosperidad al reino, caracterizándose su reinado por un nuevo carácter, más tolerante y diplomático⁶⁴⁸. Fruto de esta nueva actitud⁶⁴⁹, el monarca alawita firmó tratados de paz y comercio con las distintas potencias cristianas, así como también como con las regencias otomanas y la Sublime Puerta⁶⁵⁰. En las negociaciones de paz con España tuvieron un notorio papel los misioneros franciscanos. Estos, al igual que en el periodo precedente, se habían constituido en las correas de transmisión entre ambos mundos, confirmándose su indispensabilidad a la hora de gestionar las relaciones diplomáticas desde ambas posturas. Las gestiones llevadas a cabo por iniciativa del monarca alawita en la corte de Carlos III fueron más allá de simples tratados comerciales y paces, sino que trataron de poner fin a la lacra del corso mediterráneo entre los dos países, y por ende el fin de la esclavitud islamocristiana. Primeramente el monarca alawita comenzó enviando la solicitud

⁶⁴⁵ Palabra en árabe con la que se designa a los esclavos negros, diferenciándose de término *mamluck* que hacia expresa referencia a los esclavos blancos, tradicionalmente de origen circasiano.

⁶⁴⁶ RIVET. Daniel. *Histoire du Maroc*...pág. 227.

⁶⁴⁷ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "La rebelión de los abid en 1778 y su desintegración como milicia especial". *Cuadernos de Historia del Islam*. N°5. Universidad de Granada. 1973. pp. 99-145

⁶⁴⁸ Para profundizar sobre el reinado de Muhammad III ben Abdallah consultar las obras de LOURIDO DÍAZ. Ramón. *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII. Vida interna, político, social y religiosa durante el sultanato de Sidi Muhammad B. Abd Allah. 1757-1790*. Madrid. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. 1978. Madrid. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid. AECID. 1989

⁶⁴⁹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*...pp. 359-361.

⁶⁵⁰ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "Relaciones del alawí Sidi Mohammed ben Abdallah con el Imperio Turco en el segundo periodo de su sultanato. 1775-1790". *Hesperis-Tamuda*. 24. 1986. Rabat. pp. 231-272.

en 1765 para que se dispensase un mejor trato a los clérigos (*ulemas*) musulmanes cautivos, correspondiendo de esta manera el buen trato dado por el monarca marroquí a los religiosos cristianos en su país⁶⁵¹. En las posteriores negociaciones sobresalió la figura del padre Bartolomé Girón y el padre José Boltas⁶⁵², ambos requeridos como embajadores de la misivas diplomáticas enviadas por Carlos III, siendo el padre Girón designado asesor del embajador marroquí, Abul Abbas Ahmad ben al Mahdi al Gazzal, en la embajada enviada por el sultán en el año siguiente⁶⁵³. La sucesión de las negociaciones entre ambos países dio lugar a la firma del tratado de paz de 1767, y al fin del curso islamo-cristiano, con el consiguiente intercambio de cautivos entre ambos países⁶⁵⁴. A partir de esta fecha ya no encontramos grandes redenciones entre España y Marruecos⁶⁵⁵, sin embargo, eso no significó que desapareciese definitivamente el cautiverio islamo-cristiano, que continuó hasta el reinado de Mulay Sulaiman. A pesar de los cambios producidos tras el fin de la existencia de la cautividad cristiana, los misioneros no optaron por la retirada de Marruecos, sino que se produjo un cambio de destinatario del auxilio espiritual. De hecho, se incrementó el número de los establecimientos misioneros en zonas del litoral⁶⁵⁶, donde se fueron asentando las nuevas cristiandades de Marruecos; los comerciantes⁶⁵⁷ y miembros de los cuerpos diplomáticos establecidos allí para velar por los intereses comerciales de sus respectivas naciones.

⁶⁵¹ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “Los misioneros franciscanos y su participación en el Tratado de Paz hispano-marroquí de 1767”. *Archivo Iberoamericano*. (Separata). 133. 1974. Madrid. pág. 132.

⁶⁵² LOURIDO DÍAZ, Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII...* pág. 437.

⁶⁵³ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “Los misioneros franciscanos y su participación en el Tratado de Paz hispano-marroquí de 1767”... pp. 144-147.

⁶⁵⁴ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “La abolición de la esclavitud de cristianos en Marruecos en el siglo XVIII”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Universidad de Granada. 1977. pp. 5-45.

⁶⁵⁵ BARRIO GOZALO, Maximiliano. *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la cristiandad y el Islam en el siglo XVIII...* pág. 281.

⁶⁵⁶ FERNÁNDEZ Y ROMERAL, Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos...* pág. 221.

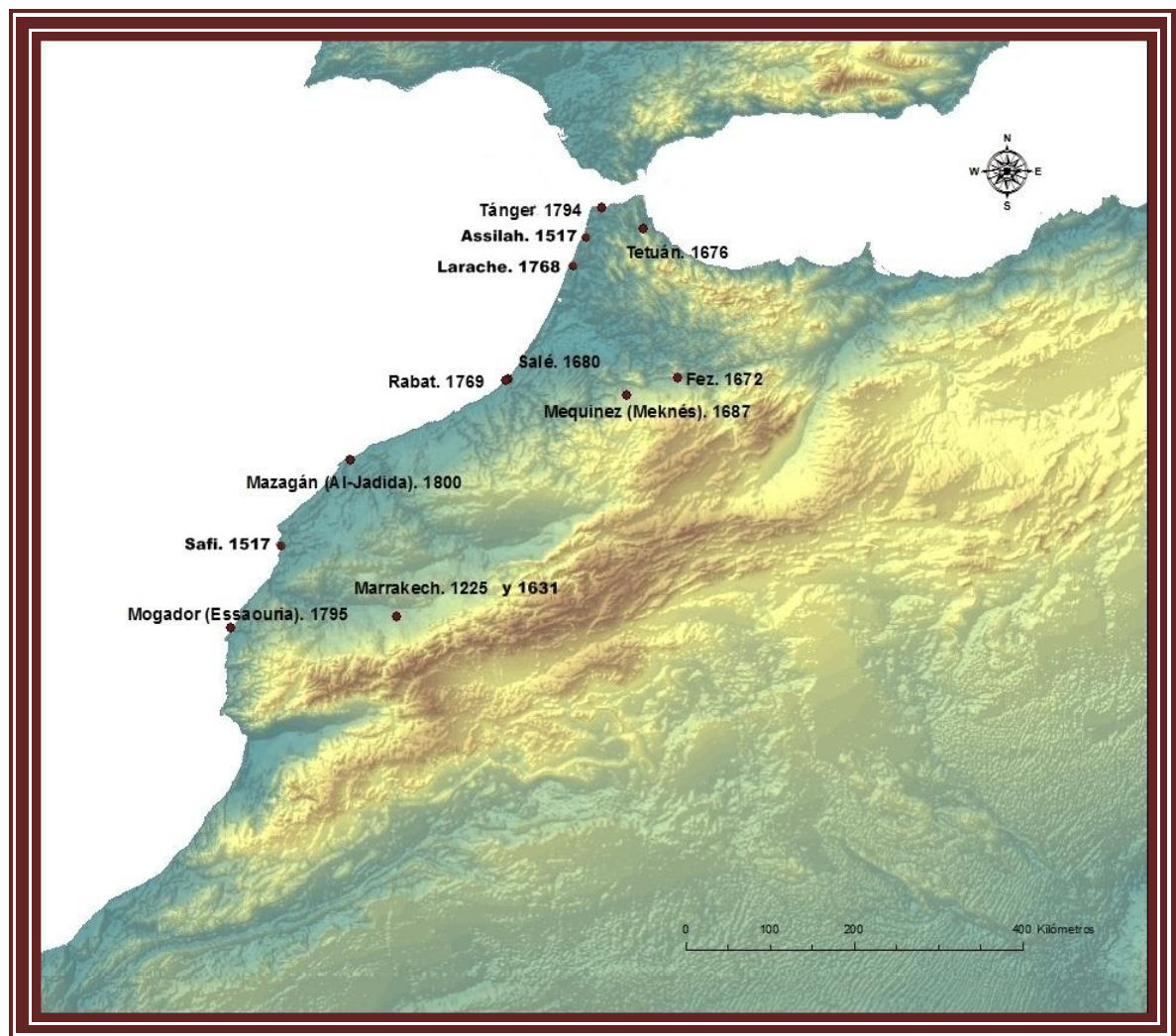
⁶⁵⁷ El aumento de este grupo se debió a la política de apertura comercial llevada a cabo bajo el reinado de Muhammad III, lo que supuso para los comerciantes europeos el crecimiento de un nuevo mercado del que podrían sacarse numerosos beneficios, en principio para ambas partes, a pesar de encontrarse con la oposición de los alfaquíes. LOURIDO DÍAZ, Ramón, *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad...* pp. 368-375.

Tabla 2: LISTA DE LA VICEPREFECTURA APOSTÓLICA DE MARRUECOS (DE LA PROVINCIA DELCANZA DE SAN DIEGO DE ANDALUCÍA) ENTRE EL AÑO 1630 Y 1844.

Fr. Juan de Prado.	1630-1631
Fr. Matías de San Francisco.	1631-1644
Fr. Ginés de Ocaña.	1630-¿?
Fr. Julián Pastor.	1646-¿?
Fr. Francisco de la Concepción.	1646-¿?
Fr. Martín de Luna	1646
Fr. Francisco de las Llagas	1647-1664.
Fr. Luis de San Agustín	1670-1672
Fr. Alonso de la Concepción.	1672-1675
Fr. Fernando de San José	1687-1677.
Fr. Jerónimo de Castelventrano	1684-1686
Fr. Luis de San Agustín	1686-1687
Fr. Fernando de San José	1687-1689
Fr. Juan de Cristo	1689-1692
Fr. Diego de los Ángeles	1692-1697
Fr. Alonso de la Concepción	1697
Fr. Diego de los Ángeles.	1697-1700
Fr. Diego de los Ángeles.	1700-1705
Fr. Sebastián del Rosario.	1705-1707.
Fr. Francisco de San Juan del Puerto.	1707-1709
Fr. Juan de la Concepción.	1709-1712
Fr. Bartolomé de Natividad	1714-1716

Fr. Antonio Ibáñez.	1716-1719
Fr. Diego de la Concepción.	1719-1726
Fr. Manuel del Rosario.	1726-1730
Fr. José Boltas de Santa Bárbara	1765-1785
Fr. Andrés Luque de Jesús	1795-1844.

(Fuente: Tomados del trabajo de AZUZ HAKIM. Mohammed. Ibn. “Mulay Ismail y los misioneros franciscanos españoles en Marruecos”. *Mauritania*. XXIX. N^o7-8. 1952)



MAPA 1. CASAS MISIÓN. SIGLOS XIII-XVIII.

(Fuente. Elaboración propia.)

LAS MISIONES EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XIX. DECADENCIA Y DESAPARICIÓN.

Tras la muerte de Sidi Mohammed III ben Abdallah, en el año 1790 subió al trono un hijo de éste, quien, anteriormente, había llegado a encabezar una rebelión contra el mismo⁶⁵⁸. Mulay Yazid (1790-1792) llevó a cabo un giro radical de lo que había venido siendo la política exterior de su padre, reanudando la guerra contra España, en concreto contra los enclaves españoles en el litoral marroquí (no obstante su padre igualmente asedió el presidio de Melilla, aunque no supuso la ruptura de las cláusulas firmadas en las paces entre ambos países). Procedió a la expulsión de los cónsules y religiosos franciscanos españoles del país⁶⁵⁹, así como a la persecución de las numerosas comunidades judías del país, intensificando las medidas discriminatorias sobre los mismos⁶⁶⁰.

Con la llegada al trono del piadoso Mulay Suleiman (1792-1820) los franciscanos pudieron de nuevo volver al país. Durante su reinado se continuó en cierta manera con el hermetismo impuesto con Mulay Yazid, interrumpiendo el tráfico comercial con las potencias europeas. Fueron los problemas internos, sin embargo, los que condicionaron la política del sultán. Los principios salafistas-wahabíes adoptados por el propio sultán le llevaron a una situación de conflicto con algunas de las principales cofradías religiosas del país, a pesar de pertenecer y a apoyar la cofradía Tiyyaniya⁶⁶¹. Como afirma Rivet, no obstante, la revuelta de las cofradías frente a la política del sultán, sin ningún rasgo étnico específico, dio paso a un revuelta tribal de claro matiz bereber⁶⁶². Tras su derrocamiento, finalmente renunció al trono en el año 1820, dejando como heredero a su sobrino Mulay Abderrahman (1822-1859). A pesar de todo, fue durante el reinado de este piadoso monarca musulmán cuando se produjo el fin definitivo de la esclavitud islamo-cristiana en el país, liberándose a los últimos cautivos cristianos que aún quedaban por el país en el año 1816⁶⁶³. Como habíamos hecho mención

⁶⁵⁸ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc...* pág. 278.

⁶⁵⁹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África...* pág. 92.

⁶⁶⁰ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc...* pág. 279.

⁶⁶¹ PENNEL. C. R. *Marruecos. Del Imperio a la Independencia...* pág. 170.

⁶⁶² RIVET. Daniel. *Histoire du Maroc...* pág. 261.

⁶⁶³ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc...* pág. 282.

con anterioridad, los franciscanos pasaron entonces a dedicarse al cuidado espiritual de los europeos residentes en las costas. Esta nueva situación fue reforzada a principios de siglo debido al hermetismo que caracterizó al reinado de Mulay Suleiman, quien prohibió la presencia de extranjeros en el interior, limitando su presencia inicialmente a unos pocos puertos como Tánger, que entonces empezó a adquirir el papel de ciudad diplomática de Imperio, y Mogador⁶⁶⁴, ampliándose con posterioridad el permiso a otros puertos.

Fue durante el reinado de este sultán en el que se produjo una disminución importante de los efectivos misionales en el país, no tanto derivado del contexto marroquí como del contexto español. La guerra contra la invasión napoleónica de España cortó el flujo de misioneros al país magrebí. Si bien la obra legislativa de las Cortes de Cádiz, así como las disposiciones tomadas durante el Trienio Liberal contra las congregaciones religiosas en el país no implicaron ninguna iniciativa legislativa específica contraria a los emplazamientos de los misioneros de Marruecos, la reducción en el número de miembros de la orden, así como el corte de la asignación económica destinada a ellos en 1821, condicionó notablemente a la vida de las misiones⁶⁶⁵. Las propias autoridades consulares en Marruecos como Zenón de Orúe⁶⁶⁶, llegaron advertir del escándalo que entre las autoridades locales llegaría a causar cualquier legislación contra los franciscanos⁶⁶⁷, contribuyendo con ello al desprestigio de España. Durante estos años la situación de los misioneros en las diferentes ciudades del litoral marroquí fue delicada, ya que llegaron a encontrarse en una difícil situación derivada del conflicto que se daba entre los residentes españoles en las ciudades costeras marroquíes, donde se reproducían los enconados enfrentamientos entre liberales y absolutistas, fruto de la

⁶⁶⁴ DE LA SERNA. Alfonso. *Al sur de Tarifa. Marruecos-España...* pág. 143.

⁶⁶⁵ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos en Marruecos. Fr. Pedro Martín del Rosario. 1771-1854”. (pp. 283-370). *Archivo Ibero-Americano*. LXI. Madrid 2001.

⁶⁶⁶ Zenón de Orúe y Mendizábal fue designado vice-cónsul de Tánger en el año 1816, hasta que en 1920 terminó por ser el Encargado del Consulado General, en ausencia de cónsul en la ciudad que progresivamente se iba convirtiendo en la ciudad diplomática marroquí. Finalmente, en el año 1922 fue elevado al cargo de Cónsul General donde se mantuvo hasta el año siguiente. Para más información consultar la obra de BECKER. Jerónimo. *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX*. Madrid. Tipografía de Raoul Péant. 1903.

⁶⁶⁷ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “Los franciscanos entre los musulmanes de Marruecos a través de los siglos” (pp. 62-88). En *Vous sou Sant, Senyor Déu Únic. Franciscanisme i Islam. Jornadas d’Estudis Franciscans*. Barcelona. Família Franciscana de Catalunya. 2002. Pág. 66.

conversión del litoral marroquí en tierra de refugio para los exiliados liberales españoles⁶⁶⁸⁶⁶⁹, acabando por ser víctimas de los conflictos entre los diplomáticos liberales y los recién llegados diplomáticos absolutistas como le ocurrió al padre Pedro Martín del Rosario⁶⁷⁰. Este comportamiento mimético de la población española respecto a los sucesos que se sucedían en territorio peninsular fue una constante, repitiéndose en numerosas ocasiones, a consecuencia de la conversión de estos núcleos en lugar de refugio para los disidentes políticos.

Fueron, no obstante, los decretos desamortizadores y exclaustadores de la década de 1830 los que darían la estocada de muerte a las misiones en Marruecos. Las divisiones que se produjeron en la orden franciscana en España a raíz de la difícil situación política por la que pasaba el país, recordemos que estaba inmerso en una cruel guerra civil, intensificaron la desorganización de la congregación. La aversión de los gobiernos liberales hacia los regulares tenía su origen en la identificación de un gran número de sus miembros con los planteamientos carlistas, destacando la figura del nombrado en 1835 General de la Orden Franciscana, el Padre Bartolomé Altemir⁶⁷¹. Tal fue la situación de desamparo económico en la que quedaron los frailes que, el cuerpo consular de Tánger, tuvo que abrir una suscripción mensual entre la población europea de la ciudad para el mantenimiento de los misioneros⁶⁷², al considerar la desaparición de la misma un acontecimiento negativo desde el punto de vista diplomático⁶⁷³. Tras la desaparición de la misión franciscana de Larache, en el año 1835 (ya

⁶⁶⁸ POSAC JIMÉNEZ, María Dolores. “Tánger, refugio de los liberales españoles durante los primeros años de la década absolutista 1823-1826” (pp. 231-241) en *El Estrecho de Gibraltar. Actas del Congreso Internacional. Tomo III*. Ceuta. Noviembre de 1987.

⁶⁶⁹ La costa norteafricana, tanto Tánger como la posterior Argelia francesa se convirtió en numerosas ocasiones en tierra de refugio para exiliados políticos de distinta ideología, bien de miembros del partido progresista insignes carlistas que llegaron a incorporarse a las tropas francesas en el país norteafricano. Para profundizar consultar la obra de VILAR, Juan Bautista. *La España del exilio. Las migraciones políticas españolas en los siglos XIX y XX*. Madrid. Editorial Síntesis. 2012.

⁶⁷⁰ Es necesario hacer referencia a la difícil situación que tuvo que hacer frente el padre Fr. Pedro Martín del Rosario ante los distintos cónsules, liberales y absolutistas, que regentaron el consulado de España en Tánger. LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos en Marruecos. Fr. Pedro Martín del Rosario. 1771-1854”. ..pp. 283-370.

⁶⁷¹ CALVO MORALES, Gaspar. *La Restauración de la Orden Franciscana en España. 1836-1856*. Santiago de Compostela. Eco Franciscano. 1985. pp. 80-82.

⁶⁷² FERNÁNDEZ Y ROMERAL, Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos...* pág. 224.

⁶⁷³ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos en Marruecos. Fr. Pedro Martín del Rosario. 1771-1854”... pág. 307.

que las misiones de Rabat y Mogador habían desaparecido en los primeros años del siglo, 1805 y 1812 respectivamente) quedó tan solo en pie la misión de Tánger⁶⁷⁴.

Los cambios geopolíticos que acontecieron en el norte de África despertaron la conciencia entre la clase política española sobre el papel que España sus las misiones franciscanas debían ejercer en el país vecino. La conquista francesa de Argelia en el año 1830, alteró notablemente la situación de la región, percibiéndose cierto temor a que Francia procediese a extenderse por territorio tradicionalmente considerado de influencia española, pudiendo quedar rodeada por Francia al norte de los Pirineos y al sur del Estrecho de Gibraltar⁶⁷⁵. Víctor Morales Lezcano afirma cómo la conquista de Argel *equivalió al pistoletazo de salida para los países del Mediterráneo latino emprendieran, ya fuese en Túnez, ya en Marruecos, una carrera por la supremacía colonial en la otra orilla del Mare Nostrum*⁶⁷⁶. Sin embargo no fue hasta la década de los años cuarenta del siglo XIX cuando los gobiernos españoles iniciaron una nueva política exterior en Marruecos que, como afirma Vicente García Franco, podría calificarse claramente de “colonialista”, en contra de lo convenido por la historiografía tradicional, en donde se afirmaba que no fue hasta después de la Guerra de África cuando se inició una auténtica visión colonial respecto a Marruecos. El citado autor, nos muestra cómo, a raíz de los conflictos acontecidos en la costa marroquí en los años treinta y especialmente en los cuarenta, la política exterior española inicia una dinámica expresada en la idea de la “reparación de los agravios” materializadas en concesiones y ampliaciones territoriales de los presidios norteafricanos, generándose a su vez un discurso unánime respecto al papel de España en Marruecos, naciendo el “marroquinismo isabelino”⁶⁷⁷. Así, se puede decir que Marruecos se volvió a convertir en uno de los puntos de atención por parte de las autoridades gubernamentales, y las misiones franciscanas no podían en ese sentido ser menos, al haberse constituido desde siempre en una de las garantías de la presencia española en el país norteafricano. Sin embargo los avatares sufridos por la orden

⁶⁷⁴ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1984. Tome II. L'ouverture*. Presses Universitaires de France. 1961. Paris. pp. 462-463.

⁶⁷⁵ MORALES LEZCANO. Víctor. *Africanismo y colonialismo español en el siglo XIX*. Madrid. UNED. 1988. pp. 67-69.

⁶⁷⁶ MORALES LEZCANO. Víctor. “Las relaciones hispano-marroquíes durante el siglo XIX en el contexto internacional”. (pp. 29-48). En *Actas del Congreso Internacional. La Conferencia de Algeciras de 1906. Cien años después*. Algeciras (España). Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano. 2008. pág. 32.

⁶⁷⁷ GARCÍA FRANCO. Vicente. “Los orígenes contemporáneos de la política exterior española en Marruecos. 1800-1845. Esbozo y apuntes para un estudio”. (pp. 37-66). *Awraq*. Vol. IX. 1998. pp. 59-66.

franciscana en la península a raíz de la legislación liberal había desgastado la misión, a lo que se sumaba la oposición de la Santa Sede que, enfrentada a las autoridades españolas, había optado por una política obstruccionista a la hora de conceder permisos para el envío de religiosos para que pudiesen ejercer como misioneros⁶⁷⁸, consolidándose este sistema como uno de los medios de presión a través de los cuales la Santa Sede pretendía influir en los gobiernos para que frenasen sus políticas contrarias a las ordenes regulares. En el año 1844⁶⁷⁹, se inicia una nueva etapa para las misiones de Marruecos con el nuevo gobierno moderado presidido por el general Narváez, cuando promulgó una Real Orden fechada el 29 de agosto⁶⁸⁰ de ese año, por la que se concedía a los franciscanos de Marruecos y Tierra Santa una asignación provisional de 18.000 reales anuales, incluidos dentro del presupuesto de la Obra Pía⁶⁸¹⁶⁸² de Los Santos Lugares. Esta institución tenía su origen en las asignaciones concedidas por los Reyes Católicos, y posteriormente mantenida por Carlos I y Felipe II. Sin embargo no fue hasta el año 1621 cuando se constituya una codificación reglamentada de lo que debía ser la institución de la Obra Pía, instituyendo un comisario general encargado de gestionar los donativos para la Custodia de los Santos Lugares⁶⁸³. La Obra Pía, sin embargo,

⁶⁷⁸ CALVO MORALES. Gaspar. *La Restauración de la Orden Franciscana en España. 1836-1856...* pág. 118.

⁶⁷⁹ Recordemos que se trata esta de una fecha significativa: en primer lugar, como vimos, en ese año se produjo la derrota de Isly, con el consecuente impacto psicológico que eso produjo entre el gobierno de Madrid, presionando al sultán para la solución de las cuestiones fronterizas de Ceuta. El interés que despertó la cuestión marroquí se manifestó en la publicación ese mismo año de el *Manual del Oficial en Marruecos* del antiguo auditor del ejército del Norte y filoarabista Serafín Estébanez Calderón (1799-1867). Se trató de una obra que pretendía servir de instrumento para el personal militar que tuviese en algún momento que llevar a cabo una campaña militar en Marruecos. Esto nos muestra hasta qué punto estaba presente la posibilidad de una acción de carácter militar en el norte de África con el fin de garantizarse España su espacio de influencia en el vecino sur ante el temor del avance francés. No es por tanto arbitraria la fecha en la que el gobierno procedió a llevar a cabo la concesión de la asignación provisional.

⁶⁸⁰ Un año más tarde, el gobierno de Narváez, entró en negociaciones con la Santa Sede para favorecer el restablecimiento de algunas órdenes religiosas como la de las Escuelas Pías, los hospitalarios y por supuesto las congregaciones misionales. CASTELLS. José Manuel. *Las Asociaciones religiosas en la España Contemporánea...* pp. 159-160.

⁶⁸¹ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del Gobierno español en la Misión de Marruecos...* pág. 215.

⁶⁸² Dentro de los presupuestos de la Obra Pía si en principio estaban pensadas para la empresas franciscanas en Tierra Santa, progresivamente parte de estos ingresos se fueron destinando también hacia las misiones de Marruecos.

⁶⁸³ GARCIA BARRIUSO. Patrocinio. *San Francisco el Grande de Madrid*. Madrid. Grafica Letras S.A. 1975. pp. 88-89

sufrió proceso de secularización anterior al llevado por el estado liberal. Mediante Real Cédula, el monarca Carlos III anexionó a la Corona la institución, considerándose el patrono de la misma. A través de ella, dejaba a un lado la capacidad de los superiores de la orden franciscana, a quien por derecho le correspondía, para arbitrar en los asuntos relacionados con la misma. A partir de entonces se convertía en una Obra Pía laica, tratándose ahora de proclamar el rey como patrono sin serlo en el sentido canónico estricto. La explicación que da a esta afirmación estriba en que dentro de la teoría del *ius-patronatus* no se cumplía, en esta nueva situación, los criterios para el ejercicio del patronato para el que se hacía necesario que fuese un superior eclesiástico aquel que hiciese una presentación de candidatos. Por todo esto el autor dice que la actuación de Carlos III produjo una “secularización” de la Obra Pía de los Santos Lugares⁶⁸⁴. El asunto se ha enmarcar en el regalismo imperante, propio de los poderes monárquicos del siglo XVIII. A partir de entonces, los regidores de dicha institución pasaron a convertirse en funcionarios de la Corona, por tanto, eran nombrados directamente por el rey mediante Real Orden. Es cierto que esta actuación llevó a que se produjeran pleitos con el Custodio de Tierra Santa, quien llegó a apelar a Propaganda Fide para detener el proceso. Posteriormente la organización de la Obra Pía creada por Carlos III terminó por ser derogada. Así en el 23 de marzo de 1836, en pleno desarrollo exclaustrador y desamortizador se constituyó una comisión protectora, denominada posteriormente la Real Junta Protectora de la Obra Pía que a pesar de mantener los cargos de comisario y procurador, procedió a gestionar la administración de dicha institución⁶⁸⁵. Como medio a través del cual tratar de impedir los desmanes y el latrocinio de las propiedades que iban adjuntas a la antigua institución, el estado procedió a ponerla bajo la supervisión del Ministerio de Gracia y Justicia en 1844, hasta que en el 24 de junio de 1853 fue finalmente adscrita al Ministerio de Estado⁶⁸⁶.

El espíritu regalista heredado por el nuevo régimen liberal no solo había afectado a instituciones como la Obra Pía de los Santos Lugares, sino que iba más allá al determinar la vida de la orden franciscana en España. Se debe tener en cuenta que, desde 1517 la elección de los ministros generales se llevaba a cabo alternativamente entre miembros de la familia cisalpina de la observancia y la transalpina, elegido cada seis años. Durante el gobierno de

⁶⁸⁴ GARCIA BARRIUSO. Patrocinio. *España en la Historia de Tierra Santa. Obra Pía española a la sombra de un Regio Patronato Vol. II.* ... pp. 91-107

⁶⁸⁵ GARCIA BARRIUSO. Patrocinio. *España en la historia de Tierra Santa. Obra Pía española a la sombra de un Regio Patronato Vol. II...* pág. 332.

⁶⁸⁶ GARCIA BARRIUSO. Patrocinio. *San Francisco el Grande de Madrid...* pág. 106

una de las familias, la otra era gobernada por un comisario general. En este siglo se concedió a España el derecho a través del cual, en caso de que el ministerio general no cayese en un español, se nombraría un comisario general nacional para España. Sin embargo dicha solución fue breve pues España consiguió que fuese nombrado siempre un español cuando fuese elegido el ministerio general transalpino⁶⁸⁷. San Francisco el Grande en Madrid se constituía en la sede de la familia transalpina de la observancia franciscana, residiendo en su convento el superior transalpino, y el comisario general⁶⁸⁸. A principios del siglo XIX el gobierno español obtuvo de la Santa Sede la promulgación de una bula *Inter graviores curas* (1804), a través de la cual, se oficializaba la necesidad de que en caso de que no fuese nombrado superior un español (al margen de que fuese el turno de los cisalpinos), se procediese a designar un vicario general, con la justificación de ser la nación que más nutría de miembros a la orden⁶⁸⁹. Sin embargo, durante los años treinta del siglo XIX, en medio de la promulgación de la legislación exclaustradora y la guerra civil carlista que dividía los conventos españoles, se produjo el vacío legal a la muerte del ministro general español de la orden, el padre Luis Iglesias. El nombramiento unilateral por parte de la Santa Sede del carlista Bartolomé Altemir, generó una situación de inestabilidad dentro de la organización de la Observancia española, al no aceptar el gobierno español el nombramiento de dicho religioso, presionando para la realización de un Capítulo General del que surgiera un nuevo ministro general, todo ello organizado por el Superior Interino nombrado a la muerte del padre Iglesias, el padre Andrés de Dos Barrios⁶⁹⁰. Ante el peligro de que pudiese finalizar todo en una división de la congregación franciscana en España en momentos de enorme dificultad, Gregorio XVI procedió el 30 de marzo de 1838 a crear un comisariado apostólico (vice-comisarios a partir de 1856), para los religiosos regulares, al margen de la comisión de regulares instituida por el gobierno, envolviendo a esta nueva autoridad, ante las nuevas y más dramáticas circunstancias para la orden, de mayor independencia y autoridad respecto a la superioridad

⁶⁸⁷ IRIARTE. Lázaro. *Histoire du franciscanisme...* pág. 215.

⁶⁸⁸ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *San Francisco el Grande de Madrid...* pág. 115.

⁶⁸⁹ Para profundizar sobre los efectos de la bula en la orden consultar la obra de BARRADO MANZANO. Arcángel. "La bula *Inter graviores curas* de Pío VII en la orden franciscana y ulterior régimen general de la orden de España (1808-1904)". (pp. 353-396). *Archivo Iberoamericano*. N°24. 1964.

⁶⁹⁰ CALVO MORALES. Gaspar. *La restauración de la orden franciscana en España. 1836-1856*. Santiago de Compostela. 1985. pp. 85-102.

general⁶⁹¹. Con esta elección, cuyo titular sería el padre Francisco Villardell de Alejandría, los franciscanos españoles fueron excluidos de la jurisdicción del Superior General, otorgando al comisario la potestad regular sobre todos los franciscanos de España, tanto de observantes, calzados, y terciarios⁶⁹². De esta manera, se convertía el franciscanismo español en otra especie de familia separada por el grado de autonomía de éstos⁶⁹³. Si bien durante gran parte del siglo XIX este vice-comisariado sería ignorado por los gobiernos liberales, durante la Restauración se erigiría en el heredero del Vicariato de la Provincia Hispana con la actuación de Francisco Sáez de Urruti, guardando celosamente su independencia respecto a la tendencia unificadora romana, surgida a partir del pontificado de Pío IX, y cuya plenitud se alcanzó bajo el pontificado de León XIII. Los franciscanos y misioneros así dividirían sus opiniones entre los partidarios de la unión con Roma y los sostenedores de la institución del comisariado.

Como se afirmaba, fue en ese año de 1844 cuando se volvió a incentivar la presencia de religiosos en el Imperio de los Jerifes. Los primeros años de la década de los cuarenta se caracterizaron por un creciente interés respecto al país norteafricano, primeramente por una cuestión de política exterior, y es que los conflictos entre el Marruecos de Mulay Abderrahman y el gobierno francés en la frontera argelino-marroquí se multiplicaron debido al conflicto con el Emir Abd el Kader, líder de la resistencia a la penetración francesa en el país, quien utilizaba la frontera entre ambos países como base de operaciones, dejando al sultán en una comprometida situación ante las autoridades francesas⁶⁹⁴. El bombardeo del puerto de Mogador, así como la fulminante derrota del monarca alawita en la batalla de Isly en 1844 puso en evidencia la debilidad del Imperio jerifiano frente al ejército francés⁶⁹⁵, provocando un fuerte choque psicológico en el país y que dio lugar a un periodo de fuerte

⁶⁹¹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El problema de la unión de los franciscanos españoles con Roma y la misión franciscana de Marruecos”...pág. 537.

⁶⁹² CALVO MORALES. Gaspar. *La restauración de la orden franciscana en España. 1836-1856...* pp. 137-138.

⁶⁹³ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El problema de la unión de los franciscanos españoles con Roma y la Misión franciscana de Marruecos”. (pp. 531-628). En *Archivo Ibero-Americano. Revista franciscana de estudios históricos*. Año. LXIV. (Septiembre-Diciembre de 2004). N°249. Madrid. pp. 533-534.

⁶⁹⁴ Mulay Abderrahman veía el peligro que su ayuda al Abdel Qadir podía suponer ante las amenazas francesas, a la vez que la ausencia de la susodicha ayuda ponían en duda su posición como defensor del Islam. PENNELL. C.R. *Morocco since 1830. A history*. New York University Press. 2000. New York. pp. 48-49.

⁶⁹⁵ RIVET. Daniel. *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*. Paris. Pluriel. 2010. pág. 161.

inestabilidad, con sublevaciones en varias zonas del Imperio⁶⁹⁶. España, viendo los avances franceses tras la firma del Tratado de Tánger (10 de Septiembre de 1844) decidió llevar a cabo una iniciativa diplomática frente a Marruecos, al pedir compensaciones por las acciones hostiles de las cabilas cercanas a la ciudad de Ceuta y en Melilla⁶⁹⁷. El asesinato del agente consular Víctor Darmon contribuyó a tensar la situación⁶⁹⁸. El gobierno inglés, a quien no beneficiaba en su creciente comercio con el país norteafricano una guerra entre España y Marruecos, contribuyó a calmar los ánimos presionando al sultán para la firma de un tratado en 1844, confirmado por otro posterior, el tratado de Larache de 1845, que permitió al gabinete de Narváez la ampliación del perímetro de Ceuta⁶⁹⁹. Ante las reiteradas incursiones francesas realizadas por zona oriental del norte de Marruecos, se procedió a la ocupación de las Islas Chafarinas, cerca de la costa de Melilla en 1848⁷⁰⁰. Sin embargo las escaramuzas y los apresamientos de navíos por parte de los rifeños contribuyeron al aumento de la tensión con el gobierno marroquí. La toma del navío *Nuestra Señora del Carmen* hizo que el gobierno del conde de San Luis decidiera tomar una resolución armada a lo que consideraba agravios del sultanato de Marruecos⁷⁰¹. Sin embargo, los acontecimientos derivados del alzamiento de junio de 1856 y que dieron lugar al Bienio Progresista en España, paralizaron los preparativos de la misma, que serían retomados tras los nuevos “agravios” producidos durante el segundo gobierno de O'Donnell (del 30 de junio de 1858 al 2 de marzo de 1862).

En el año 1849, a pesar de las ayudas destinadas por el propio gobierno, la misión se había quedado reducida a la presencia de dos sacerdotes, Fray José Pavón, el P. Rafael Galiano y el hermano lego José Rosete. En 1850, quedó el padre Pavón solo, por lo que se procedió al envío del padre Francisco Palma, franciscano del convento de Sevilla y el padre Diego Martínez (no franciscano), sin embargo este último permaneció muy poco tiempo⁷⁰².

⁶⁹⁶ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome II. L'ouverture...* pág. 203.

⁶⁹⁷ BECKER. Jerónimo. *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX*. Madrid. Tipografía de Raoul Péant. 1903. pág. 28.

⁶⁹⁸ PEDRAZ MARCOS. Azucena. *Quimeras de África. La Sociedad española de Africanistas y Colonialistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX*. Madrid. Ediciones Polifemo. 2000. pág. 45

⁶⁹⁹ BECKER. Jerónimo. *España en Marruecos...* pp. 30-33

⁷⁰⁰ SERNA. Alfonso de la. *Al sur de Tarifa...* pág. 176.

⁷⁰¹ BECKER. Jerónimo. *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas...* pág. 42.

⁷⁰² FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos...* pág. 225

Finalmente el padre Pavón falleció el 21 de enero de 1851, pasando la viceprefectura al padre Palma. Paralelamente a las alteraciones sufridas por los franciscanos en Marruecos, la situación de los hermanos españoles en Tierra Santa, donde la competencia entre las potencias por el control religioso de Palestina, se agudizó en estos años centrales del siglo XIX. La Custodia de los Santos Lugares sufrió un fuerte embate con la creación del patriarcado latino de Jerusalén en 1847, bajo patronazgo francés, siendo, a pesar de las presiones galas⁷⁰³, designado un sardo, Monseñor Joseph Valerga (1847-1872). Años antes, el ministro Guizot había sido quien había llevado a cabo la elaboración del proyecto de restauración del patriarcado, viendo de esta manera la posibilidad de romper con el monopolio que venían ejerciendo los franciscanos en Tierra Santa, ya que la Custodia, compuesta mayoritariamente por italianos y españoles, suponía un obstáculo a las ambiciones francesas en Palestina⁷⁰⁴. La restauración del patriarcado suponía un fuerte recorte de las competencias hasta entonces asignada a la Custodia de los franciscanos. Con anterioridad a este nombramiento Roma había impuesto en el año 1841 la limitación de la jurisdicción de la Custodia de los Santos Lugares únicamente a los territorios explícitamente de Palestina y a Chipre⁷⁰⁵, no sin la oposición de los Hermanos Menores a lo que ellos consideraban la renuncia de sus privilegios. El supuesto inmovilismo y anacronismo de los franciscanos, a quienes se les llegó a acusar de “orientalizarse”⁷⁰⁶, fue uno de los argumentos que se arguyeron para la creación del patriarcado latino, ya que consideraron que, por su falta de dinamismo, los frailes no habían conseguido contener el avance protestante en Tierra Santa⁷⁰⁷, consiguiendo tan solo pequeñas islas católicas en medio del Islam. El retroceso de la presencia española en Palestina tuvo un efecto revulsivo contra la desaparición de la misma, valorándose la necesidad de reafirmar su presencia, no solo frente al nuevo patriarcado reflejo de las ambiciones francesas, si no

⁷⁰³ LAFON. Jacques. *Itinéraires. De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale...* pág. 48.

⁷⁰⁴ TRIMBUR. Dominique. Aarousohn. Ran. *De Bonaparte à Balfour...* pp. 221-222

⁷⁰⁵ BUFFON. Giuseppe. “Les Franciscains en Terre Sainte. De l'espace au territoire, entre opposition et adaptation”. (pp. 65-93). En MURRE VAN DEN BERG. Heleen. *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and early twentieth centuries...* pág. 72.

⁷⁰⁶ BUFFON. Giuseppe. “Les Franciscains en Terre Sainte. De l'espace au territoire, entre opposition et adaptation”... pág. 76.

⁷⁰⁷ Hay que tener en cuenta que en el año 1841, el antiguo rabino Michael Solomon Alexander había constituido el obispado anglicano de Jerusalén.

también frente a las ambiciones italianas, quienes veían en las dificultades de los franciscanos españoles la oportunidad de monopolizar la Custodia sobre los Santos Lugares⁷⁰⁸.

La adquisición de ciertos establecimientos pertenecientes a la Custodia y a la comisaría española de los Santos Lugares en Palestina por parte de Monseñor Valerga, provocó la ida a Madrid del procurador general de Tierra Santa, Sebastián Vehil, exponiendo la crítica situación en la que se encontraba la Custodia, y por ende la influencia española, solicitando la necesidad de paliar dicha situación con el envío de nuevos misioneros, lo que suponía la necesidad de reorganizar la orden franciscana en el país para que nutriera de misioneros españoles la Santa Custodia⁷⁰⁹. Este acontecimiento despertó definitivamente entre los políticos españoles la conciencia del papel que, en la política exterior española en el Medio Oriente y Marruecos, jugaban los misioneros franciscanos. Así, en 1852 (26 de noviembre) se decretó la creación de un colegio de misiones⁷¹⁰, una vez firmado el concordato de 1851 entre la Santa Sede y el gobierno español. A lo largo de los años en que se promulgaron las leyes desamortizadoras y de ex-claustración, los colegios de misioneros existentes habían conseguido sortear su supresión⁷¹¹, hallándose no obstante en un notable estado de abandono, al no poder incorporar nuevos misioneros y muy limitados en sus presupuestos. El 24 de junio de 1853 se expidió otro Real Decreto en cuyo artículo séptimo informaba que, a partir de los informes que fuesen requeridos, se establecería el lugar donde se erigiese dicho colegio⁷¹². Se eligió finalmente el Convento de San Miguel de la Victoria el 14 de Julio de 1856⁷¹³. Es importante tener en cuenta cierto detalle; en las disposición de excepción establecidas en las sucesivas “leyes de regulares”, los colegios misionales siempre entraban dentro de estas disposiciones, sin embargo nunca encontramos citado el nombre de

⁷⁰⁸ CALVO MORALES. Gaspar. *La Restauración de la Orden Franciscana en España...* pág. 119.

⁷⁰⁹ CALVO MORALES. Gaspar. *La Restauración de la Orden Franciscana en España...* pp. 143-144.

⁷¹⁰ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la restauración de la Misión hasta hoy. 1850-2000”. *Archivo Ibero-Americano*. LXIII. Nº 244-245. (pp. 167-234). 2003. Madrid. pág. 168.

⁷¹¹ Como hizo el colegio de misioneros dominicos de Ocaña, destinado a las misiones en Filipinas. El general de la orden dominica propuso que el colegio fuese adquirido por la provincia filipina del Santísimo Rosario, estando las provincias de ultramar eximidas de la legislación metropolitana. GONZÁLEZ VALLES. Jesús. *Cuatro siglos de evangelización. 1587-1987. Colegio misionero dominico de Ocaña*. Madrid. Huellas dominicas. 1987. pág. 297.

⁷¹² FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los franciscanos en Marruecos...* pág. 230.

⁷¹³ LOURIDO DÍAZ. Ramón. *Ibidem*.

un colegio misionero franciscano propiamente dicho. Lo cierto es que nunca existió con anterioridad un centro misionero franciscano en España, sino que se reclutaban los frailes para Tierra Santa y Marruecos, bien en una provincia, en el caso marroquí, en la de San Diego de Andalucía, o entre toda la orden de los Hermanos Menores existente en España, no existiendo un centro de formación específica del personal misionero en la orden, siendo necesaria la creación de un “nuevo colegio”⁷¹⁴. Los colegios misioneros que se crearon tuvieron una importancia vital para la orden franciscana en España, ya que fue, a través de ellos y las extensiones de los mismos, posible la restauración de la orden a lo largo del país⁷¹⁵.

Por otra parte es preciso enmarcar a la hora de entender las razones de este nuevo interés por las misiones en Marruecos a mediados del siglo XIX. España en el siglo XIX, si bien había perdido gran parte de su imperio colonial, no había quedado completamente reducida al territorio metropolitano, si no que conservaba aún partes de lo que había sido su gran imperio colonial, aunque sin llegar a conseguir un dominio incuestionable sobre los mismos. Como afirma Francisco Javier Martínez Antonio “(...) *la España isabelina no fue capaz de posicionarse como un actor plenamente soberano en el concierto internacional, así como lograr que sus espacios coloniales estuvieran cerrados a las injerencias de otras potencias (...)*”⁷¹⁶. Ante la limitación española en sus anteriores espacios coloniales, se ve en el norte de África el único reducto por el que llevar a cabo una nueva expansión que facilitaría a su vez la presentación de España en el concierto internacional como un integrante más y del que había estado ausente durante toda la primera mitad del siglo XIX. Pensadores políticos como doctrinarista Donoso Cortés, adalid ideológico del moderantismo, veía en la cuestión norteafricana una cuestión de supervivencia para España desde un punto de vista providencialista y de pragmatismo político, por su historia y situación geográfica, haciendo el papel de cordón de seguridad ante Francia⁷¹⁷. En los años que siguieron, esta visión fue respaldada por políticos e ideólogos, destacando en los años ochenta la postura de Joaquín

⁷¹⁴ CALVO MORALES. Gaspar. *La restauración de la orden franciscana en España...* pág. 108.

⁷¹⁵ GARCÍA ORO. José. *Los Franciscanos en España. Historia de un Itinerario Religioso...* pág. 285.

⁷¹⁶ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. “Dos dedos de una misma mano. Propuestas para un análisis de las relaciones entre España y Marruecos a finales del siglo XIX”. (pp. 19-59). En MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier y GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. *Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*. Madrid. CSIC. 2011. pág. 28.

⁷¹⁷ PEDRAZ MARCOS. Azucena. *La Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas...* pp. 136-137.

Costa. Se estaba conformando entonces la idea del “*destino magrebi*”⁷¹⁸ de España. No sería sin embargo hasta la llegada de la Unión Liberal cuando estas aspiraciones quisieron plasmarse en acciones reales, impulsadas por el programa regenerador de la Unión Liberal.

A nivel religioso, la llegada del moderantismo había supuesto un mayor apoyo a la Iglesia, tratándose de encauzar las negociaciones necesarias con la Iglesia para llegar a lo que sería el Concordato de 1851, conseguido tras arduas negociaciones. A nivel de la religiosidad popular sin embargo, el apoyo a las misiones religiosas estaba lejos del entusiasmo que se había despertado en Francia con el régimen de la Restauración. Durante estos años, las congregaciones misioneras parecen seguir las pautas marcadas con anterioridad, sin encontrar signos de revitalización. A pesar de ello, algunas congregaciones de frailes expatriados fundan nuevas misiones, como los capuchinos españoles en Mesopotamia en 1841⁷¹⁹. Como afirma Baldomero Jiménez Duque “(...) *hay que reconocer (...) la poca creatividad de España en este sentido* [el de la renovación de los aspectos misionales]. *Es uno de sus lados débiles, que acusan de poca energía vital y un tanto de atrofia relativa (...)*”⁷²⁰.

⁷¹⁸ SERNA. Alfonso de la. *Al sur de Tarifa. Marruecos-España...* pág. 175.

⁷¹⁹ JIMÉNEZ DUQUE. Baldomero. *La espiritualidad en el siglo XIX español...* pág. 106

⁷²⁰ JIMÉNEZ DUQUE. Baldomero. *La espiritualidad en el...* pág. 109.

CAPÍTULO IV. II CICLO EVANGELIZADOR FRANCISCANOS EN MARRUECOS: LA RESTAURACIÓN DE LAS MISIONES.

CONTEXTO DEL CONFLICTO HISPANO-MARROQUÍ DE 1859-1860.

Durante el final de la década de los años cincuenta y los sesenta del siglo XIX España llevó a cabo una política exterior activa, fuertemente alejada de ese hermetismo e aislamiento que venía practicando a lo largo del siglo. Tradicionalmente se ha venido planteando la idea de que toda la política exterior española de este periodo se había constituido como una especie de válvula de escape a la problemática política interna que venía sufriendo el país. Por tanto, las campañas exteriores se entendía que se convertían en una cauce a través del cual unir a los españoles tras los conflictos civiles que supusieron las guerras carlistas y las confrontaciones entre progresistas y moderados que habían dividido profundamente a la sociedad. Sin embargo, los estudios llevados a cabo por Juan Antonio Inarejos Muñoz nos amplían la dimensión política que pudo tener la participación española en las distintas expediciones militares exteriores más allá del calificado “quijotismo” de la política exterior española de la Unión Liberal. Muñoz nos muestra como detrás de ésta política exterior se manifestaba el intento de sumarse al plano político internacional, consciente de la pérdida del peso internacional de España a lo largo del siglo XIX⁷²¹.

La Guerra de África, generalidad con la que se hacía referencia a la guerra contra el sultanato de Marruecos, tuvo una fuerte repercusión mediática, uniendo a todo el país y a todos los sectores en pro de la causa contra *el moro*, consiguiendo, en una época fuertemente influenciada por el sentimentalismo romántico, unificar los criterios de los españoles frente al “infiel”⁷²². Es cierto que la Guerra de África de 1859-1860 se convirtió en el vehículo a través del cual todos los sectores de la sociedad española acabaron por identificarse con el “proyecto nacional” de la España liberal, que hasta entonces había sido rechazado por un sector, el carlista. Igualmente consiguió arrastrar al estamento eclesiástico en el entusiasmo triunfalista,

⁷²¹ INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio. *Intervenciones coloniales y nacionalismo español: la política de la Unión Liberal y sus vínculos con la Francia de Napoleón III (1859-1868)*. Madrid. Editorial Silex. 2007. pp. 167-170.

⁷²² MIÈGE, Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe (1822-1906)*. Tome II. *L'ouverture...* pág. 352.

asociando así el concepto de nación y de catolicismo⁷²³. El conflicto generó una oleada de entusiasmo entre los más diversos sectores políticos, los liberales como uno de los medios de regeneración nacional, y por los partidarios del absolutismo como la oportunidad de la resurrección de la España tradicional perdida⁷²⁴. Por otra parte, el conflicto determinó la consolidación del africanismo español⁷²⁵. Este africanismo español, al margen de las diferentes corrientes que lo comprendieron, hizo que *la cuestión de África aparezca indefectiblemente asociada a la idea de regeneración política*⁷²⁶. Se desarrolló entonces un movimiento orientalista de fuertes tintes marroquinista (africanista) cultivado por diversos sectores, no tanto los académicos, volcados mayoritariamente por el estudio del mundo andalusí, como el sector castrense. Marruecos se convirtió ahora en el oriente musulmán por excelencia para los españoles del momento⁷²⁷.

Si bien es cierto que la situación de las posesiones españolas se había estabilizado tras la convención de Larache de mayo de 1845, al margen de la toma de Chafarinas en 1848, los conflictos con las cabilas en la zona fronteriza de Ceuta se repitieron constantemente a lo largo de los años cincuenta, incrementándose tras el secuestro del falucho español *San Joaquín* por los cabileños de Guelaya. Sin embargo, dos elementos hasta ahora no tomados en consideración motivaron al gobierno de la Unión Liberal a acelerar la declaración de guerra tras los sucesos contra el pabellón español en 1859; la enfermedad del sultán marroquí Mulay Abderrahman (1822-1859), con la inestabilidad que dicha situación generaba en el Imperio y la gran expedición francesa liderada por Edmond Charles de Martimprey en otoño

⁷²³ ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa*...pág. 514.

⁷²⁴ LECUYER. M. C. SERRANO. C. *La Guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne 1859-1860*. Paris. Presses Universitaires de France. 1976. pp. 96-99.

⁷²⁵ MARTÍN MARQUEZ. Susan. *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de la identidad*. Barcelona. Bellaterra. 2011. pág. 67

⁷²⁶ REGUERA RODRÍGUEZ. Antonio T. "La formación de la conciencia africanista en España". (pp. 23-46). En DÍEZ TORRE. Alejandro R. (Ed.). *Ciencia y Memoria de África. Actas de las III jornadas sobre "Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998"*. Madrid. Ateneo de Madrid. 2002. pág. 32.

⁷²⁷ MORALES LEZCANO. Víctor. "Orientalismo marroquinista VS africanismo español (1859-1860 en adelante)" (pp.217-230). En GONZÁLEZ ALCANTUD. José A. *El Orientalismo desde el Sur*. Barcelona. Editorial Anthropos. 2006. pág. 226.

de ese mismo año en la zona noreste de Marruecos⁷²⁸. La debilidad marroquí, no su inestabilidad que podía implicar la intervención francesa, interesaba a España en la medida que ello suponía una mayor dependencia del país a los intereses españoles. La no aceptación de las cláusulas de indemnización impuestas por España a Marruecos tras los sucesos en la frontera de Ceuta, cuando las cabilas de la tribu Anyera atacaron fortines fronterizos que se estaba reparando, supuso el hecho definitivo para la declaración de guerra al imperio jerifiano, realizada por gabinete de la Unión Liberal, presidido por Leopoldo O'Donnell. Gran Bretaña no vio con buenos ojos el proyecto militar español, llegando a amenazar, por medio de su embajador con la ocupación de Tánger como manera de salvaguardar sus intereses en Marruecos⁷²⁹. El sector religioso, presentó la guerra como un capítulo más de las cruzadas peninsulares contra el Islam. La Iglesia española consideró que la campaña y la consecuente evangelización de los territorios norteafricanos se convertiría en el *catalizador que fusionaría todas las fuerzas religiosas del país*⁷³⁰. Utilizando el discurso de cruzada O'Donnell supo ganarse el apoyo de los sectores más reaccionarios y conservadores, conjugándose con la idea de “la misión civilizadora” del pueblo español, como raza superior, frente al “moro” como raza inferior que era considerado⁷³¹. De esta manera como afirma Eloy Martín Corrales para España *Marruecos fue el espacio privilegiado donde ejercer la acción colonizadora, donde definir sus pretensiones y su potencia político y militar*⁷³².

LAS MISIONES ANTES Y DURANTE EL CONFLICTO: BAUTISMO DE SANGRE DE LA RESTAURACIÓN MISIONAL.

En el año 1855, tan solo el padre Palma se encontraba como miembro de la misiones en Tánger. En ese mismo año se promulgó una Real Orden a través de la cual se pedía el aumento del número de religiosos en Marruecos, invitando para ello a todos los franciscanos observantes de los conventos supervivientes a las leyes de exclaustación. Como habíamos

⁷²⁸ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. *La otra guerra de África. Cólera y conflicto internacional en la olvidada expedición militar de Francia en Marruecos en 1859*. Ceuta. Archivo General de Ceuta. 2010. pp. 71-80.

⁷²⁹ INAREJOS MUÑOZ. Juan Antonio. *Intervenciones coloniales y nacionalismo español...* pág. 19.

⁷³⁰ CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la revolución liberal...* pág. 95.

⁷³¹ ÁLVAREZ JUNCO. José. *Mater Dolorosa...* pp. 511-512.

⁷³² MARTÍN CORRALES. Eloy. *Marruecos y el colonialismo español. 1859-1912. De la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Barcelona. Bellaterra. 2002. pág. 9.

mencionado al final del capítulo anterior, el 14 de julio de 1856 se fundó el Colegio de Misioneros en Priego, Cuenca, en el antiguo convento de San Miguel de la Victoria bajo el que se instalaron numerosos franciscanos supervivientes de épocas anteriores. El 26 de junio se había promulgado una Real Orden en la que se notificaba al padre Sebastián Vehil como primer rector del recién erigido colegio⁷³³, siendo poco después sustituido por el padre Fray Manuel Arcaya. En este nuevo colegio se reunían franciscanos no solo de la provincia de San Diego de Andalucía, sino de todas las provincias a las que las leyes de exclaustración habían afectado.

Desde el primer momento de la fundación del colegio de misioneros, el gobierno español mostró su perfil regalista tratando de que fuese a través de la comisaría de la Obra Pía de los Santos Lugares desde la cual se determinasen la admisión de los novicios al nuevo colegio⁷³⁴. La destitución por parte de las autoridades civiles del padre Sebastián Vehil como rector y su sustitución por el padre Manuel Arcaya el día 30 de junio de ese mismo año, fue otra muestra más de la actitud interventora del gobierno en los asuntos eclesiásticos⁷³⁵. Cabe preguntarse si, ante toda la problemática que surgió en torno a la erección del colegio de misioneros y la adaptación del mismo para el envío de los frailes a Marruecos, éste fue producto del deseo de la restauración de estas misiones en el país norteafricano o no. Ramón Lourido afirma, para proveer de nuevos misioneros a la misión de Marruecos y ante la inexistencia de una autoridad formal de la antigua provincia, en principio se procedió a *hacer una convocatoria de misioneros voluntarios para Marruecos*⁷³⁶, contemplándose como una muestra más del regalismo estatal. Samuel Eijan afirmaba que la idea de restaurar las misiones de Marruecos no fue la que impulsó la constitución de éste colegio⁷³⁷. Lourido⁷³⁸ nuevamente afirma como, en su opinión, las autoridades, interesadas en el envío de religiosos,

⁷³³ CALVO MORALES. Gaspar. *La Restauración de la Orden Franciscana en España...* pág. 163.

⁷³⁴ CALVO MORALES. Gaspar. *La Restauración de la Orden Franciscana en España...* pág. 170.

⁷³⁵ CALVO MORALES. Gaspar. *La Restauración de la Orden Franciscana en España...* pág. 176.

⁷³⁶ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El problema de la unión de los franciscanos españoles con Roma y la misión franciscana en Marruecos”...pág. 544.

⁷³⁷ EIJAN. Samuel. “El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos”. (pp. 10-38) *Archivo Ibero-Americano*. Segunda época. Año V. Nº17. Santiago de Compostela. Enero-marzo de 1945. pág. 14.

⁷³⁸ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El problema de la unión de los franciscanos españoles con Roma y la misión franciscana de Marruecos”...pág. 545.

aprovecharon la constitución del mismo, mucho más vinculado a la necesidad que había de frailes para la Custodia de Tierra Santa, pretendiendo presentarlo como un medio a través del cual nutrir también las misiones de Marruecos.

En el año 1858 fue nombrado padre Sabaté (1815-1860) como lector de árabe del nuevo colegio de misioneros, por su experiencia en Filipinas y en Tierra Santa⁷³⁹. Sin embargo, pretendiendo pasar a Marruecos tras la llamada lanzada por el gobierno español, solicitó al ministro general de la Orden las obediencias necesarias para tal fin, siendo en ese momento el ministro general Bernardino de Montefrango, a quien, como explica Samuel Eijan, había conocido en Tierra Santa⁷⁴⁰. Se hizo rápidamente eco de dicho llamamiento del padre Francisco Manuel Malo, posterior rector de centro, advirtiéndole al gobierno que se tuviera constancia de que podían estar violándose los privilegios de España sobre las misiones de Marruecos ya que, el padre Sabaté, había procedido a pedir las licencias necesarias al superior de Roma, y no al vice-comisario, por entonces el padre Vicente Albiñana, mostrando al gobierno español el peligro que se desprendía de dejar en manos de la Propaganda Fide la gestión de los asuntos pudiendo suponer, en su opinión, el fin del supuesto patronato de España sobre las misiones en el país norteafricano⁷⁴¹. Finalmente, y tras escribir el padre Sabaté al comisario de la Obra Pía sobre sus intenciones, consiguió el religioso franciscano sortear las desconfianzas del gobierno español, ante lo que se podía entender como una injerencia romana, al declarar que en caso de que la Santa Sede hubiese querido lesionar los derechos de España, habría enviado para ello a religiosos franciscanos italianos de los Colegios de San Bartolomé y San Pedro Montorio⁷⁴².

No obstante, las misiones se encontraban ante un problema legal para su reconstitución. Se trataba de un problema jurisdiccional dado por la nueva situación en que se encontraba la orden franciscana en España tras los decretos de exclaustación. Las misiones habían estado

⁷³⁹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos de la Restauración hasta hoy. 1860-2000”. (pp. 167-234). *Archivo Ibero-Americano*. LXIII. N°244-245. Madrid. 2003. pág. 168.

⁷⁴⁰ EIJAN. Samuel. “El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos”...pág. 12.

⁷⁴¹ EIJAN. Samuel. “El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos”...pág. 14.

⁷⁴² EIJAN. Samuel. “El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos”...pág. 16.

en manos de una de las familias franciscanas adscritas a una provincia concreta, los alcantarinos de San Diego de Andalucía. Tras los decretos publicados que demandaban la supresión de las órdenes regulares, esta rama descalza había desaparecido, quedando tan solo un número no escaso de religiosos exclaustros vagando por las distintas regiones españolas. Se trataba por tanto de ver si sería posible que las nuevas misiones enviadas estuviesen compuestas por las miembros de la Observancia, única que mantuvo cierta organización, aun incluso dentro de la clandestinidad jurídica. Ante la iniciativa llevada a cabo por el padre Sabaté, el gobierno procedió a llevar a cabo las gestiones necesarias para obtener de Roma una bula papal a través de la cual se posibilitase que los franciscanos observantes pudieran obtener el derecho de predicación sobre las tierras marroquíes que ya habían tenido los entonces desaparecidos franciscanos descalzos de la Provincia de San Diego. Así, el embajador de España cerca de la Santa Sede llevó a cabo, por todos los medios necesarios, la negociación en este asunto antes del nombramiento de un prefecto apostólico, expresándolo así al embajador de España en Roma;

“La Santidad de Bonifacio 8º concedió a los Franciscanos Descalzos del San Diego de la Provincia de Andalucía la facultad de enviar Misiones a África, facultad que desde entonces usaron exclusivamente dichos religiosos fundando varios establecimientos católicos en el Imperio de Marruecos. Cuando las vicisitudes de los tiempos privaron a los referidos misioneros de los recursos con que al principio se sostenían, el Gobierno español escogió medios para evitar la decadencia de las misiones, aplicando al efecto de los fondos destinados a Ceuta, y hasta imponiendo una contribución a los buques españoles mercantes que tocasen a las costas de África.

Pero tanto éstos como los demás medios empleados con igual fin fueron insuficientes y las misiones decayeron poco a poco, hasta quedar reducida la representación religiosa de España en África a la Capilla de Tánger, al frente de la cual queda un solo sacerdote ya de edad avanzada. En tal estado, el Gobierno de S.M., considerando que el desamparo de dicha capilla, por fallecimiento del misionero único que la tiene a su cargo, podría perjudicar no solo al interés de la Iglesia sino también los derechos de España a sostener el culto católico en aquellos países, ha creído necesario dar nuevo impulso a las misiones, lo cual tuvo muy en cuenta al crear el Colegio de Misiones de Priego, más como no sea fácil reunir en el citado establecimiento el número suficiente de religiosos de San Diego, y como ellos solos se hallan autorizados para ejercer la misión evangélica en África, es indispensable acudir a Su Santidad para que remedie el inconveniente concediendo la misma autorización que a los Franciscanos Descalzos de Andalucía a los Franciscanos Observantes de los cuales se compone el Colegio de Priego. V.E. por lo tanto procurará obtenerla así de la Santa Sede, impetrando la correspondiente Bula para que los Franciscanos Observantes, que por la circunstancia de estar sujetos al mismo General que los Descalzos y pertenecer originariamente a la misma Orden parecen ser acreedores a participar de sus derechos, puedan libre y canónicamente predicar y

sostener el culto católico en aquellas regiones. Al mismo tiempo procurará V.E. obtener también de Su Santidad la necesaria autorización para aplicar el mantenimiento de dichas misiones los fondos sobrantes de la Obra Pía de Jerusalén, entre los que se cuentan hoy los de Redención de cautivos los cuales por su naturaleza deben desde luego destinarse a tan respetable objeto, puesto que de no existir tales recursos, la insuficiencia de los empleados haría inútiles todos los esfuerzos.

El Gobierno de S.M., se promete el celo de V.E. que en bien de la Religión y de los derechos de España, escogerá los medios más apropiados para conseguir tan sagrado fin (...)⁷⁴³.

Paralelamente a estas negociaciones, que todavía seguían en proceso en el año 1863, ya una vez restauradas las misiones tras el conflicto bélico, estaba la cuestión de cómo dar sanción canónica al recién creado colegio. El ministro general de la orden, Bernardino de Montefranco, comunicaba al embajador de España ante la Santa Sede cuáles eran, desde su punto de vista, los elementos importante que debían tenerse en cuenta a la hora de organizar el susodicho colegio para darle la confirmación canónica, tras su aprobación por las autoridades españolas a raíz de las solicitudes del padre Vehil. Entre las recomendaciones realizadas por el religioso encontramos:

“(...) Exigiéndose para las Misiones en las regiones de Infieles como las de Palestina y África, Religiosos de virtud heroica, acostumbrados a rigurosa disciplina claustral y a privaciones y sacrificios de todos género, y especialmente despojado de voluntad propia y dispuesto a sufrir todo y hasta la pérdida de la vida misma por la Gloria de Dios y la salvación de la almas, el infrascripto sería de parecer, que en el Colegio de Priego se adoptase aquel plan de religiosa disciplina, que fue aprobado por los Pontífices de Santa memoria. Inocencio XI en los Breves Sacrosanti Apostolatus officium de fecha de 8 de mayo de 1642 y el Ecclesiae Catholicae de 16 de octubre 1646 y Pío VI especialmente en el Breve Decet Romanum Pontificem fecha 24 Sept 1798, haciendo laguna modificación, que se creyese necesaria, en consideración de los tiempos, lugares y otras circunstancias notables. Mas como sería casi imposible exigir la observancia de aquellas santísimas leyes, hechas a propósito para formar religiosos de espíritu apostólico, si el Superior y los Maestros de Novicios y demás profesos no estuviesen ya con austeridad acostumbrados a observarlas, o hubiese perdido la costumbre de su observación, convendría por tanto y ante todo llamar al dicho Colegio, no ya Religiosos que por las vicisitudes políticas hayan pasado gran parte de su vida en medio del siglo, sino aquellas que, firmes en su vocación, no interrumpieron jamás su vida claustral. Ahora bien, de estos religiosos españoles algunos hay todavía en Italia y aún más en los Colegios Apostólicos de América, sujetos ejemplarísimos que cuando nuestra Santa

⁷⁴³ AMAE. Santa Sede. Signatura. ss-1166. Expediente 2299. Franciscanos Misioneros de África. Real Orden de la Primera Secretaria del Ministerio de Estado al Embajador de España en Roma. Con fecha de 10 de abril de 1858. Madrid.

Religión y la Orden Seráfica que han profesado, no dejen de amar, diré más, aman de amor tanto más puro su tierra nativa. A éstos sería necesario confiar el Gobierno del Colegio y la educación de los jóvenes, y así se obtendría ciertamente una organización la más perfecta, sin encontrar dificultades que si se tropezase en alguna, solo podría nacer por parte de los religiosos que hoy día existen en Priego, pero éstos deberán o someterse a la observación de las leyes o elegir el abandonar el Colegio. Hasta aquí a lo que concierne al establecimiento de Priego.

Siendo, espero, cosa difícilísima, que en una casa religiosa, o exenta de la jurisdicción del Superior Mayor, lejanísima de su residencia y en la imposibilidad de ser vigilada y corregida en caso de necesidad, se conserve largamente, bajo la sola vigilancia del Superior local aquella regular disciplina y aquella unión y caridad fraternal, que agrada tanto a Dios y edifica a los fieles; el infrascripto, considerando que en los dominios de S.M. Católica no solo existe el Colegio de Priego para las misiones de Palestina y África, sino también otro para las Misiones franciscanas de las Islas Filipinas, así como algún convento en Vizcaya y deseando que entre todos los religiosos de su Orden florezca siempre la regular observancia y el verdadero espíritu seráfico, sería de opinión, que en lugar del Comisario Apostólico existente a esta Capital, del cual actualmente dependen los religiosos españoles, se eligiese un comisario nacional que tuviese residencia en España, y que en la jurisdicción atribuida por las Leyes de la Orden a semejante Comisario gobernase los mencionados Colegios y Conventos, y que en Roma, como sucedía antiguamente, y en vez del referido Comisario hubiese un Secretario General español, el cual pudiese tratar los intereses de los religiosos de su patria no solo cerca del Ministro General de toda la Orden, sino también cerca de la Santa Sede. Este sistema nuevo, sino conforme al espíritu y a los estatutos generales de la Religión franciscana, y por tanto no se haría sino renovar su observancia. El infrascripto, persuadido de las grandes ventajas que este proporcionaría no solo a su orden sino también a Nuestra Santa Religión Católica y a la ilustre Nación Española, se toma la libertad de suplicar a V.E tenga la bondad de su mediación cerca de S.M. Católica para la ejecución de éste sistema, observado ya en Orden hace siglos hasta el 15 de Mayo de 1804, época en que las circunstancias tan conocidas de los tiempos dieron lugar a arreglos (...) mediante la Bula Inter Gravines de la Gloriosa memoria de Pío VII, la cual sufrió igualmente nuevas excepciones a causa de los sucesos posteriores de la España. Es verdad que para poner en ejecución el sistema mencionado se necesita la autorización de la Santa Sede, pero el infrascripto mismo esperaría si Dios quiere, poder fácilmente obtenerla de nuestro amorosísimo Sto. Padre, en tal que a ello consistiese en el Real Gobierno de S.M. Católica la piadosísima Reina Isabel II, que el Señor conserve para la mayor Gloria de Dios y felicidad de la España. (...)”⁷⁴⁴.

Finalmente el 22 de abril de 1864 se emitió una orden desde la Santa Sede por la cual se daba el permiso temporal a los franciscanos observantes para que pudiesen llevar a cabo acciones misionales en Marruecos como lo había llevado a cabo los franciscanos alcantarinos

⁷⁴⁴ AMAE. Santa Sede. Ss-1166. Expediente 2299. Traducción de nota realizada por Fr. Bernardino Trionfetti de Montefranco, ministro general de la orden entre 1856 y 1862 al Ministro Plenipotenciario de España en Roma con fecha de 18 de julio de 1861 desde Roma.

de la Provincia de San Diego de Andalucía desde el siglo XVII⁷⁴⁵. La autorización también contemplaba la posibilidad de que fuesen utilizados los fondos destinados a la redención de cautivos que estaban dentro de los presupuestos de la Obra Pía para mantenimiento de las misiones en Marruecos⁷⁴⁶. El gobierno español consiguió finalmente, no sin trabas, la ampliación para el libre ejercicio misional de todos los franciscanos observantes de España en el país norteafricano⁷⁴⁷.

Por entonces se había producido el cambio de sede del colegio de misioneros, ahora ya establecido en Santiago de Compostela desde octubre de 1862⁷⁴⁸, habiéndose mantenido el colegio de Priego como lugar de formación de misioneros durante años por condescendencia papal⁷⁴⁹ al no estar el colegio de Priego canónicamente erigido. El nuevo colegio se encontraba por otra parte mejor comunicado y con una mayor capacidad de formación del personal misionero.



Fotografías 1 y 2: Convento de San Miguel de la Victoria en Priego (izquierda) y convento de San Francisco en Santiago de Compostela (derecha).

⁷⁴⁵ AMAE. Santa Sede. Signatura. ss-1166. Expediente 2299. Documento anejo al informe de la Embajada de España en Roma al Primer Secretario de Estado. Con fecha de 22 de abril de 1864. Roma

⁷⁴⁶ AMAE. Santa Sede. Signatura. ss-1166. Expediente 2299. Documento anejo al informe de la Embajada de España en Roma al Primer Secretario de Estado. Con fecha de 22 de abril de 1864. Roma

⁷⁴⁷ AMAE. Sección Santa Sede. SS.1166. Expediente. 2299. Documento anejo al informe de la Embajada de España en Roma al Ministro de Estado, desde Roma con fecha de 4 de mayo de 1864. El documento anejo, en italiano, está fechado el 22 de abril de 1864, de la Secretaria de Estado Vaticana al Embajador de España cerca de la Santa Sede, desde Roma.

⁷⁴⁸ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuel. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración*. CSIC. Madrid. 1986. pág. 21.

⁷⁴⁹ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español sobre la misión franciscana de Marruecos...* pág. 267.

El padre Sabaté dio el salto a tierras norteafricanas en el año 1859, junto a los religiosos designados por él mismo, el P. Pedro López, el P. José Borrás y los hermanos legos Fr. Juan Puertas y Fr. Pedro Peceño. Una vez en Tánger, donde entraron el 10 de agosto de 1859, se presentó como el superior regular de la misma, no sin la resistencia del padre Francisco Palma⁷⁵⁰, para evitar conflictos con las autoridades españolas de la ciudad de Tánger⁷⁵¹, no discutiendo en ningún momento el “patronazgo” español sobre las misiones. Finalmente, Roma le investiría como prefecto de las mismas el 11 de diciembre de 1859⁷⁵². Anecdótica fue la situación que encontró el padre Sabaté en Tánger. Tras la llegada del religioso, y después de un tiempo se encontró con que el padre Palma había desaparecido, huyendo a Gibraltar. Es el propio padre Sabaté quien indica que, en su huida, el religioso franciscano se llevó los fondos de la misión, al negarse a entregarlos al nuevo superior de las misiones, es decir, a Sabaté. El nuevo superior puso en comunicación dicho robo a las autoridades diplomáticas competentes para que procediesen a la persecución del religioso⁷⁵³.

Fue entonces cuando estalló el conflicto hispano-marroquí en noviembre de 1859. El padre Sabaté, y sus misioneros salieron de Tánger para dirigirse a Ceuta donde se concentraban los soldados que iban a iniciar la campaña de Marruecos. El patriarca de Indias y vicario general castrense envió una nota a Sabaté en donde le otorgaba las licencias necesarias para que los frailes ejerciesen el papel de capellanes castrenses, contando con la ayuda y consejo del padre Joaquín Ortega, el teniente vicario del ejército expedicionario del ejército español en África⁷⁵⁴. Los frailes franciscanos se dedicaron entonces al cuidado médico, y a la asistencia espiritual de los cada vez más numerosos heridos en la contienda, primeramente en el Hospital de Jesús, María y José, pero también en los dos hospitales que hubo que organizar durante la campaña, los de la Torre del Reloj y el de las Heras solicitando el envío de más religiosos, llegando para ello el padre Gregorio Martínez y fray Vicente

⁷⁵⁰ Quien salió contrariado de Tánger, dirigiéndose a Gibraltar donde fue recibido por el obispo católico de la ciudad. FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos...* pág. 236.

⁷⁵¹ Ya que su investidura como Prefecto Apostólico sin el consentimiento del gobierno español crearía numerosos problemas.

⁷⁵² FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los franciscanos en Marruecos...* pág. 240.

⁷⁵³ ADT. Caja 45. Carpeta XIV. Sección C. Legajo nº16. Carta del padre Sabaté al Vicecónsul de España en Tánger con fecha del 28 de agosto de 1859, desde Tánger.

⁷⁵⁴ ADT. Caja 45. Carpeta XIV. Sección C. Legajo nº33. Nota del Vicario General Castrense y Patriarca de Indias al padre José Antonio Sabaté con fecha de 18 de noviembre de 1859, desde Madrid.

Mateo, así como los hermanos legos Vicente Larrauri, José María Eguiluz y Pedro Íñiguez⁷⁵⁵. Sabemos por la obra de Nicasio Landa⁷⁵⁶ y por la del propio Alarcón que, las tropas españolas rápidamente fueron afectadas por una epidemia de cólera que costó la vida a gran cantidad de soldados, siendo las víctimas del cólera más elevadas que las producidas por el propio conflicto⁷⁵⁷. El papel de los misioneros debió impresionar hondamente a los soldados españoles, quedando reflejado en la propia obra de Pedro Antonio de Alarcón, quien en *Diario de un Testigo de la Guerra de África*⁷⁵⁸ nos hace una apologética descripción del padre Sabaté;

“El padre Sabaté⁷⁵⁹ (...) es un modelo de sacerdotes cristianos. Fue fraile Francisco de la orden de los Descalzos y hoy pertenece a esas beneméritas misiones de Filipinas que tantos servicios prestan al cristianismo y a la civilización. Nació en Cataluña; aún no tendrá cuarenta años; es alto, fuerte y hermoso como un San Pablo. Su acrisolada virtud, su modestia, su tolerancia, la pureza y sencillez de sus ascéticas costumbres y su ardiente caridad con los pobres y los afligidos le constituyen a mis ojos uno de los hombres más buenos que he encontrado en el mundo. Ha recorrido todo el litoral de África y mucha parte del interior del Imperio de Marruecos predicando la doctrina de Jesús; ha estado también en América, en Asia y en la Oceanía. Ha sufrido todas las penalidades que los hombres y los elementos, los climas rigurosos y las necesidades humanas pueden acumular sobre una criatura, ¡Y, sin embargo, es tan feliz! Su rostro ostenta continuamente la más pura y hasta infantil alegría, es afable, decidor, cariñoso, y no comprende las felicidades que se dice van unidas al poder y al dinero. Todos sus bienes materiales consisten en un hábito de lana, un Cristo de cobre y un breviario. (...)”⁷⁶⁰.

Los conflictos hasta enero del año 1860 se centraron en la Sierra Bullones y otras zonas cercanas a Cabo Negro. No sería hasta esta fecha anteriormente citada cuando se emprendió el avance hasta la ciudad de Tetuán⁷⁶¹. A partir de entonces fue cuando tuvo lugar la célebre batalla de Castillejos, donde la figura de Prim, jefe del Cuerpo de los Voluntarios Catalanes

⁷⁵⁵ EIJAN. Samuel. “El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos”...pág. 27

⁷⁵⁶ LANDA, Nicasio. *La Campaña de Marruecos. Memorias de un médico militar, ayudante que fue del Cuartel General del Ejército de África*. Málaga. Algazara Editorial. 2008.

⁷⁵⁷ SERRALLONGA URQUIDI, Joan. “La Guerra de África y el cólera (1859-1860)”. *Hispania*. Nº58. Madrid. 1998. pp. 233-260.

⁷⁵⁸ DE ALARCÓN, Pedro A. *Diario de un Testigo de la Guerra de África*. Sevilla. Fundación José Manuel Lara. 2005.

⁷⁵⁹ En la documentación aparece bien como padre Sabaté o como padre Sabatel.

⁷⁶⁰ DE ALARCÓN, Pedro A. *Diario de un testigo de la Guerra de África*... pp. 496-497.

⁷⁶¹ BAHAMONTE, Ángel y MARTÍNEZ, Jesús A. (coord.) *Historia de España. Siglo XIX*... pág. 347.

empezó a convertirse en leyenda. Tras la toma de la ciudad de Tetuán, el día 5 de Febrero de 1860, se procedió a la consagración de una capilla en una de las mezquitas de Tetuán, en concreto en la perteneciente a la zagüía Abdellah el Hach, en la Feddan⁷⁶². La realización de semejante acto refleja claramente el ambiente de “cruzada” en el que se vio envuelta la campaña africana, que se manifestó tanto en la propaganda española de la época como en las actuaciones de sacerdotes y de los prelados como el arzobispo de Madrid y Patriarca de las Indias, Tomas Iglesia y Barcones, quien llegó a dirigir una carta pastoral alentando a las tropas que partían⁷⁶³. En la propia obra de Alarcón⁷⁶⁴, así como en los escritos del insigne arabista Francisco Javier Simonet⁷⁶⁵ por ejemplo, se ve como esta vinculación surgió con fuerza. Se desarrolló a partir de entonces el discurso nacional-católico, que comprometió el proyecto nacional con la identidad religiosa⁷⁶⁶. No obstante, autores como José Antonio González Alcantud, analizando la obra de Alarcón, desmienten este aspecto “reaccionario” de su figura. Como afirma el propio Alcantud, “*las opiniones de Alarcón (...) son contradictorias y basculan más del lado de la piedad que del odio xenófobo que, en caso de alumbrar, es más una actitud literaria e ideológica, que de pulsión fóbica, al contrario de lo ocurrido con algunos contemporáneos suyos como Simonet que hizo de la oposición al Islam su bandera*”⁷⁶⁷. Polémicas al margen, lo cierto es que, pesar del fuerte sentimiento de cruzada que invade en la narración de Alarcón, se vislumbra en ésta, como afirma Susana Martín Márquez el tránsito de ésta hacia una nueva concepción de la influencia española como “misión civilizadora”⁷⁶⁸, que rápidamente hicieron suyas los frailes franciscanos.

⁷⁶² BRAVO NIETO. Antonio. *Arquitectura y urbanismo español en el norte de Marruecos*. Sevilla. Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía. 2000. pág. 189.

⁷⁶³ ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa...* pág. 514.

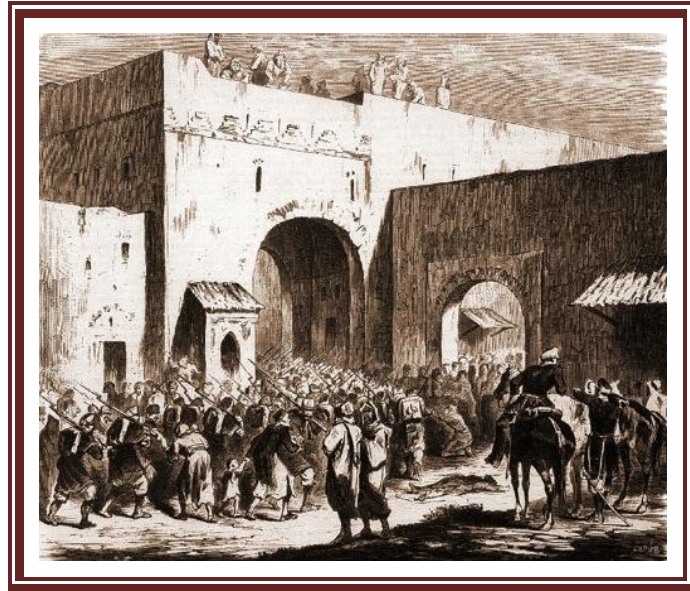
⁷⁶⁴ PALOMO, María del Pilar. “Introducción” a la obra de Pedro Antonio de Alarcón, *Diario de un testigo de la Guerra de África...* pp. XVII.

⁷⁶⁵ Acerca de la postura de Francisco Javier Simonet respecto a la Guerra de África consultar el artículo de LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. “F. J. Simonet ante el colonialismo (1859-1863): unos artículos en la América” en *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica*. Sevilla. Rd editores. 2007. pág. 25-49.

⁷⁶⁶ ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa...* pág. 515.

⁷⁶⁷ GONZÁLEZ ALCANTUD. José Antonio. “Poética de conquista en la obra de Pedro Antonio de Alarcón” (pp. 11-30). En GONZÁLEZ ALCANTUD. José Antonio. LLORENTE RIVAS. Manuel. *Pedro Antonio de Alarcón y la Guerra de África. Del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*. Barcelona. Anthropos. 2004. pág. 21.

⁷⁶⁸ MARTÍN-MÁRQUEZ. Susan. *Desorientaciones...* pág. 136.



Fotografía 3: Grabado de la entrada de las tropas españolas en la ciudad de Tetuán.

La nueva iglesia fue erigida como Nuestra Señora de la Victorias, igual que la primera iglesia consagrada por el cardenal Cisneros tras la conquista de Orán en 1509. Fue una acción rodeada de simbolismo, al mostrarse como una continuación de la cruzada norteafricana, considerado el último capítulo de la reconquista cristiana, arguyéndose seguir los deseos del testamento de Isabel la Católica. En la consagración se procedió al canto de un *Te Deum* que se escuchó en el corazón de la ciudad tetuaní, inflamando los ardores bélicos de los soldados que participaron en la toma de la ciudad. De esta manera nos es descrita la acción por Pedro Antonio de Alarcón;

“(…)

Dicha consagración se ha hecho bajo la devoción de Nuestra Señora de las Victorias, nombre que llevó el primer templo cristiano edificado en Orán por el Cardenal Cisneros, y, por lo demás, debo advertirte que no ha sido hoy la primera vez que se ha celebrado el sacrificio de la misa de Tetuán, pues, según el padre Sabatel, su infatigable tuvo en otro tiempo una iglesia secreta en la Judería. De cualquier modo el acto religioso de hoy conserva la importancia de haberse verificado pública y oficialmente y por derecho de conquista.

Con eso pasemos a la descripción.

A eso de las once, cuando todo estaba dispuesto en el altar y la plaza se hallaba llena enteramente de tropas nuestras, de moros y de judíos, un agudo punto de corneta dio la señal de atención, avisando la llegada del general en jefe.

Presentaron las armas los batallones, reinó un instante de silencio, apareció el duque de Tetuán por el arco de la Meca y todas las músicas entonaron la marcha real.

(...)

Después de bendecir el nuevo templo, el padre Sabatel se revistió de los ornamentos sagrados y principió la misa.

(...)

La tropa estaba firme sobre las armas; todos los que ceñían la espada, hallábase asimismo de pie, con el acero desnudo; los paisanos se habían puesto de rodillas y los judíos también... por adularnos.

Los pocos moros que aún permanecían en la plaza seguían apoyados en los quicios de las puertas, observando la ceremonia con más curiosidad de la que suelen acordar a nuestros actos.

Después del Evangelio, el padre Sabatel dirigió a los concurrentes una sencilla e inspirada plática, que si bien no hubiese entusiasmado al público compuesto de retóricos, arrancó muchas lágrimas del corazón de nuestros soldados, a quienes habló de todo lo que podía alegrar y mejorar su espíritu, concluyendo por vitorear a Dios, a la Virgen, a la patria, a la reina y al general en jefe.

Llegó la consagración. Todo el ejército rindió las armas y abatió la frente. Cinco o seis bandas de música batieron la marcha real. Los golpes en el pecho producían un largo y sordo rumor que parecía el sollozo del ánimo contrito (...)”⁷⁶⁹.

Como bien muestra el cronista, con anterioridad, los franciscanos había tenido una misión en Tetuán, vestigio de lo que fue la antigua misión antes de su restauración en lo que había sido el centro del *mellah*⁷⁷⁰.

Otra de las más interesante crónicas sobre los sucesos que tuvieron lugar en Tetuán, fue la realizada por el médico Nicasio Landa. En ella nos hace igualmente una descripción gloriosa de la consagración del dicho templo, testimoniando el sentimiento de continuidad con las hazañas de la reconquista cristiana en la Península Ibérica:

“(...) Era la inauguración solemne por primera vez en aquella tierra infiel, y para eso iba a convertirse en templo católico la mezquita que había en la gran plaza de Tetuán. Todo ocurrió para dar a este acto el esplendor que se correspondía. El sol de África reverberaba sus rayos en las armas de las tropas que, formadas en masa, llenaban los ámbitos extensos de la plaza de España; al frente de ellas, el General en Jefe, con su brillante Estado Mayor. Estaba con la espada desenvainada, en religioso y marcial ademán, celebra el venerable jefe de los misioneros de Tánger, el malogrado P. Sabater, cuya elevada estatura cuadraban al carácter de aquella desusada escena, cómo no creerse transportado a los tiempos en que nuestros antepasados, al conquistar las ciudades de Andalucía, consagraban al señor como provincias de la Victoria, las mezquitas que aún hoy son catedrales en Toledo, Córdoba y Granada. (...)”⁷⁷¹.

⁷⁶⁹ ALARCÓN, Pedro Antonio. *Diario de un testigo de la Guerra de África...* pp. 497-498.

⁷⁷⁰ Nombre con el que se designan en Marruecos a las juderías. Proviene del término *Melh* que significa “sal” no estando aún muy consensuado el porqué de esta denominación.

⁷⁷¹ LANDA, Nicasio. *La Campaña de Marruecos...* pp. 139-140.

Sin embargo fue otra figura, la de Rafael del Castillo quien recogió, en su obra *Historia de la Guerra de África, escrita desde el campamento*, de manera más detallada los sucesos que acontecieron en torno a la inauguración de la Iglesia, siendo recogida dicha descripción por el padre Samuel Eijan.

“Una mezquita o mejor dicho, un santuario mahometano fue destinado por el general Ríos para templo católico en la plaza principal, o sea, la de España.

Ese santuario que contenía el cadáver de un santón o Marabut de una de las más nobles familias de Marruecos, consta de un zaguán, un patio enlosado de mármol con una fuente en el centro, un local enfrente de abovedado techo de madera, paraje del sepulcro y de dos naves a la derecha del patio, donde se juntaban los moros para sus oraciones.

El local de enfrente se destinó para la Iglesia y las grandes naves a la sacristía, y una casa que tiene a la espalda y a la que se va por las naves tuvo la aplicación de convento para la misión de África. Ya era nuestro ejército dueño de Tetuán cuando en el campamento a diez de febrero del presente, el superior de la Misión Fr. Padre Sabaté a las tres de la tarde tomó posesión del edificio musulmán de que llevamos hecho mérito. Acto continuo con ayuda de los zapadores que el general Ríos puso a la disposición de dicho superior y de los ayudantes de campo del mismo general dispusieron dos altares en el local en que estaba sepultado el marabuto y el 12, domingo de sexuagésima y en la que la Iglesia celebra Santa Olaia , San Eugenio, San Modesto y San Julián Mártires, y en pamlona Santa Eulalia, y en Aragón San Gaudencio se verificó la bendición de la Iglesia con la solemnidad que las circunstancias permitían, bajo la advocación de nuestra señora de las Victorias.

Eran las doce de la mañana, cuando en la plaza de España en donde se había levantado un altar a la puerta de la Iglesia, estaban formadas las tropas francas de servicio, del cuerpo de reserva, entrando el duque de Tetuán con sus generales y estado mayor. Todos los capellanes del ejército asistieron también. El superior de la Misión, P. Sabaté, se presentó revestido de alba y estola por no haber capa pluvial y colocándose enfrente del altar y al son de las músicas militares, practicó la bendición de la iglesia conforme al ritual romano.

Terminada la bendición, celebró misa en el altar colocado en la plaza improvisando una plática el celebrante al acabar el sacrificio, siguiéndose de u Te Deum en acción de gracias a Todopoderoso por el éxito de las armas españolas en los campos africanos. Luego algunos capellanes del ejército dijeron misa en los dos altares de la iglesia recién bendecidos.

Al siguiente día llegaron de Ceuta, el P. Martínez y el lego Peceño, conduciendo la imagen en escultura de la Purísima, que se había sacado del altar mayor de Tánger cuando la salida de la misión por la declaración de guerra, y el día dos de marzo, procedente de Ceuta , llegó el superior con las dos campanas, que el señor Deán, en virtud del oficio del gobernador de aquella plaza había facilitado, una para la ermita de San Antonio y otra de la Trinidad, campanas que fueron colocadas en la propia tarde y noche y que tocaron la oración de la mañana del día siguiente.

Los malagueños enviaron al duque de Tetuán en prueba de entusiasmo por las victorias adquiridas, una corona cívica que el general en jefe remitió a la iglesia católica, colocándose en el altar mayor a la cabeza de Nuestra Señora.

El señor Obispo y el cabildo de la ciudad de Cádiz para contribuir con su parte al mejor adorno del templo nuevamente levantado, regalaron al mismo un sagrario de mucho gusto que se estrenó sirviendo de monumento en la semana santa y luego fue puesto en el lugar correspondiente.

Aunque por algunos periódicos se dijo que la iglesia católica era la primera que había nacido en Tetuán, no es cierto pues la misión española antigua de descalzos reformados tenía una iglesia y conventículo que abandonó por falta de recursos, en la que hay es casa del vicecónsul inglés en cuya iglesia aún quedan las señales de un pedazo de altar en la parte de la nueva casa, que dicho vicecónsul tiene destinada para la prisión de sus matriculados.

El primer entierro efectuado en la Iglesia española fue el del lego Eguiluz, atacado de cólera el 16 de febrero y muerto a las pocas horas. En aquella noche le dieron sepultura sus hermanos en la capilla y en el rincón en que se halla la pila del agua bendita. El primer bautismo fue el de una niña. Recibió el nombre de María del Rosario. No quedó asiento en la misión por ser suministrado el Sacramento por un capellán castrense”⁷⁷².

Poco después de la toma de Tetuán la mezquita fue devuelta a los musulmanes (cuando los españoles se retiraron definitivamente de la ciudad) y a los frailes les fueron concedidos los terrenos donde se levantó la nueva iglesia. Según las fuentes del consulado francés en Tetuán, tras la partida de los españoles rápidamente se procedió a la construcción de la iglesia para los frailes españoles, contrastando con el desvalijamiento de las mezquitas de la ciudad al que habían sometido las tropas de ocupación, constituyéndose incluso en una de ellas la oficina de correos de la ciudad⁷⁷³. Una vez más, los testimonios nos aportan como la acción española, a pesar de las promesas dadas a la ciudad de no proceder a ninguna acción contra la fe musulmana, respondía claramente a una mentalidad de cruzada en donde se mostraban las pretensiones de superioridad religiosa del cristianismo victorioso frente a un Islam derrotado.

Posteriormente, ante el aumento de población europea a principios del siglo XX, se hubo de llevar a cabo la construcción de la bella iglesia que encontramos en la actual plaza de Mulay Mehdi (Antigua Plaza de Primo de Rivera, durante el Protectorado). La consagración de una iglesia en el corazón de una ciudad musulmana tuvo en el siglo XIX un conocido precedente, y fue cuando se produjo la conquista de Argelia por los franceses en 1830. Tras la rendición del Dey de Argel también se procedió al canto del *Te Deum* en la Casbah

⁷⁷² EIJAN. Samuel. “El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos”...pp. 33-35.

⁷⁷³ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/A. N°116. Del cónsul de Francia en Tetuán al Encargado de Negocios Extranjeros francés en Tánger con fecha de 19 de mayo de 1862 desde Tetuán.

argelina⁷⁷⁴. La campaña francesa se vio igualmente envuelta en ambiente de cruzada⁷⁷⁵, entendiéndose así al ser una expedición programada por el reaccionario rey Carlos X, en un intento de desviar los problemas internos que afectaban al régimen. En la misma, el capitán en jefe del cuerpo expedicionario afirmó como la conquista francesa se había constituido en el puente de unión entre el pasado cristiano norteafricano y el porvenir cristiano que auguraba al norte de África tras la ocupación francesa⁷⁷⁶. Tras la conquista, el 24 de Diciembre de 1831, una vez constituido el régimen liberal de Luis Felipe de Orleans, se procedió a erigir una catedral en Argel, apropiándose para ello de la antigua mezquita Ketchaoua, que pasó a denominarse la catedral de San Felipe⁷⁷⁷, siendo consagrada por el prefecto apostólico de Argel, el abate Collins, quien había sido designado como tal el día 19 de diciembre del mismo año⁷⁷⁸. Este gesto mostraba la actitud generalizada que existía hacia el Islam en el siglo XIX, ejerciéndose no solo una violencia material, sino también una violencia simbólica, a pesar de los reiterados compromisos por parte de los ocupantes de respetar el culto musulmán⁷⁷⁹.

La labor de los frailes franciscanos en Tetuán continuó dedicada al auxilio médico y espiritual de los soldados españoles que se encontraban en la ciudad marroquí, así nos lo refleja el propio Pedro Antonio de Alarcón cuando nos habla de cómo se encuentra al padre Sabaté, que venía a dar la extremaunción a un soldado español que se hallaba en la casa de un tetuani⁷⁸⁰. En los años de la ocupación española, las tropas españolas en la ciudad marroquí celebraban aquellas solemnidades religiosas observadas en la península, como nos describe nuevamente Nicasio Landa:

⁷⁷⁴ LOURIDO DÍAZ, Ramón. *El Cristianismo en el norte de África...* pág. 101.

⁷⁷⁵ GUILHAUME. Jean-François. *Les mythes fondateurs de l'Algérie française*. Paris. L'Harmattan. 2000. pp. 170-178.

⁷⁷⁶ LOURIDO DÍAZ, Ramón. *Ibidem*.

⁷⁷⁷ La mezquita continuó siendo la catedral de Argel hasta la independencia de Argelia, cuando fue devuelta al culto musulmán, continuando a día de hoy dicha función. La antigua mezquita, al ser convertida en Iglesia, fue sometida a cambios en su propia estructura. Por ejemplo se eliminó el minarete, así como se levantó un coro en el interior del recinto. Posteriormente se erigieron dos campanarios a modo de torres, manteniendo en la manera de lo posible el estilo propio de la estructura

⁷⁷⁸ LOURIDO DÍAZ. Ramón. *El Cristianismo en el norte de África...* pág. 104

⁷⁷⁹ RIVET. Daniel. *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation...* pág. 110.

⁷⁸⁰ ALARCÓN, Pedro Antonio. *Diario de un testigo de...* pág. 503.

“(…) en aquellos días, tres religiones distintas celebraban a un tiempo sus principales solemnidades en el recinto de Tetuán, y en la catedral, en la mezquita y en la sinagoga, cada cual a su modo y en su lengua (…)

En efecto, nuestros soldados iban a arrodillarse todas las tardes en las reducidas naves de la antigua mezquita, para celebrar los misterios de la Semana Santa (…)

Cuando en la oscuridad de aquellas moriscas naves oía, al murmullo de la fuente que antes servía para las abluciones del muslim, la gran salmodia con que un coro de monges de luenga barba, tosco sayal y pies descalzos, entonaba los tristísimos trenos de San Jeremías, cuando veía aquellos fieros soldados, cuya bravura conocía tan de cerca, venir en montón para humillar allí sus tostadas frentes, recordando la pobre iglesia de su remota aldea y repitiendo las oraciones que su madre en la infancia le enseñara, cuando pensaba en que aquella oración era la primera en que allí se celebraban tan augustos misterios y que aún cabía la fortuna de asistir a la inauguración del santísimo en aquella desgraciada tierra, robada tantos siglos a su luz, entonces mi alma se elevaba para comprender, cual única era la inmensa grandeza de nuestra religión sagrada en el bálsamo consolador de la oración (…)”⁷⁸¹.

La presencia de las tropas españolas, si bien garantizaba la presencia cristiana en la ciudad, generó también un nuevo conflicto a los religiosos franciscanos con los capellanes militares que acompañaban al ejército expedicionario y es que, éstos se negaban a limitar su jurisdicción al auxilio espiritual de las tropas, llevando a cabo funciones de párrocos en la ciudad, algo que en principio estaba reservado a los religiosos franciscanos del padre Sabaté. Los capellanes consideraban que mientras la ciudad se encontrase bajo la ocupación de las tropas españolas, la jurisdicción de las mismas era castrense, por lo que no se tenían que someter a la autoridad del padre Sabaté. La situación no se solucionaría hasta la evacuación de las tropas de la ciudad marroquí⁷⁸².

Tras la toma de Tetuán continuó la campaña con dirección a la ciudad de Tánger. En el camino a Tánger fue donde se produjo la decisiva batalla de Wad-Rass que daría la victoria a las armas españolas, y forzó al gobierno marroquí, a su vez presionado por el gobierno británico, a la firma de un tratado el 26 de abril de 1860. Posteriormente, éste fue parcialmente modificado en la paz de Tetuán (25 de marzo de 1860), en la cual, gracias a las presiones de Gran Bretaña, España aceptaba el abandono de la ciudad de Tetuán a cambio de una indemnización de guerra por parte del Imperio Jerifiano, así como la consideración de España como nación privilegiada en el comercio con el país magrebí.

⁷⁸¹ LANDA. Nicasio. *La Campaña de Marruecos...* pp. 223-224.

⁷⁸² EIJAN. Samuel. “El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos”...pp. 36-37 .

El tratado de Wad-Rass fue en el que se constituyeron las bases previas para la firma de la Paz de Tetuán, realizada el 26 de abril de 1860. En ambas paces se establecía cual sería la situación en la que, a partir de entonces, se encontrarían las misiones franciscanas españolas. Ya en los acuerdos preliminares establecidos en Wad-Rass se hacía referencia a la nueva situación en la que se encontrarían los misioneros a partir de entonces. El artículo 8º garantizaba la presencia de éstos en territorio marroquí, afirmando lo que sigue;

Art. 8º. S. M. el Sultán de Marruecos autorizará el establecimiento en Fez de una casa de Misioneros españoles como la que existe en Tánger⁷⁸³.

Los artículos 10 y 11 del tratado de Paz de Tetuán son dedicados a los frailes misioneros⁷⁸⁴. En ellos se especifican bajo qué condiciones se garantizaba la presencia de los frailes en cualquier punto del imperio, comprometiéndose el sultán alawita a su protección, tanto de sus personas, como de sus casas y hospicios⁷⁸⁵. En el artículo 10 del mismo se afirmaba lo siguiente;

“Art. 10. S. M. el Sultán de Marruecos, siguiendo el ejemplo de sus ilustres predecesores que tan eficaz y especial protección concedieron a los misioneros españoles, autoriza el establecimiento en la ciudad de Fez de una casa de misioneros y confirma a favor de ellos todos los privilegios y exenciones que concedieron a su favor los anteriores Soberanos de Marruecos.

Dichos misioneros, en cualquier parte del Imperio marroquí donde se hallen o se establezcan podrán entregarse libremente al ejercicio de su sagrado ministerio y sus personas, casas y hospicios disfrutarán de toda la seguridad y protección necesarias.

S. M. el Sultán de Marruecos comunicará en este sentido las órdenes oportunas a sus autoridades y delegados para que en todos los tiempos se cumplan las estipulaciones contenidas en este artículo⁷⁸⁶.

A través del tratado se autorizaba la posibilidad de apertura de un centro-colegio regentado por los misioneros en Fez, con su respectiva casa de misioneros, es decir en pleno corazón del imperio jerifiano. La fundación de semejante centro respondía a los intereses políticos del gobierno español. Se pretendía el envío de tres frailes misioneros, instruidos en

⁷⁸³ ACASO DELTELL, Salvador. *Una Guerra Olvidada. Marruecos 1859-1860*. Barcelona. Inédita Editorial. 2007. pág. 272.

⁷⁸⁴ MIÈGE, Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. Tome II. L'ouverture...* pág. 370.

⁷⁸⁵ SALAS LARRAZABAL, Ramón. *El Protectorado de España en Marruecos*. Madrid. Editorial Mapfre. 1992. pág. 58.

⁷⁸⁶ ACASO DELTELL, Salvador. *Una Guerra olvidada. Marruecos 1859-1860...* pág. 276.

ciencias y en medicina, que se pusiera en contacto con los magnates de la ciudad, cercanos a la corte imperial, convirtiéndose así, una vez más, en los intermediadores entre España y Marruecos. Tendría el establecimiento la misión que transformarse en una escuela para el aprendizaje de la lengua árabe, donde jóvenes españoles, podrían instruirse sobre la misma y las costumbres del país, sirviendo más tarde como intérpretes o vice-cónsules en Marruecos, en provecho de los intereses de España en el país magrebí. Finalmente, según se desprende de la documentación, no fue tanto por oposición del gobierno marroquí como por faltas administrativas por las que el proyecto no terminó por llevarse a cabo. La idea de creación de agentes que hablasen perfectamente la lengua del país, fue una constante fracasada, no siendo muchos los que consiguieran finalmente dominarla⁷⁸⁷. Heredera de esta idea fue la construcción de una escuela y una tipografía hispano-árabe en la ciudad de Tetuán, tratándose esta de una iniciativa propiciada por el padre José María Lerchundi, principal figura de la Misión durante el siglo XIX y que fue prefecto de la misma desde el año 1877 hasta el año 1896.

En el artículo 11º del tratado de Paz de Tetuán se establecía que una vez fuese evacuada la ciudad de Tetuán, se garantizaría la posibilidad de adquirir un terreno lo más cercano posible al lugar donde a partir de entonces se situaría el consulado de España, para la construcción de una iglesia en donde los frailes franciscanos pudieran celebrar el culto. Además, se permitió que la misma fuese dispuesta como ofrecimiento a los españoles caídos en el conflicto. Por último se convenía la construcción, aneja a dicha iglesia, de una vivienda en la que pudieran vivir los misioneros, así como la cesión de terrenos para servir de cementerio católico, garantizando a su vez la protección de dichos espacios⁷⁸⁸. Mohammed Kenbib ve en la firma de semejantes cláusulas la intención de facilitar las labores de proselitismo de los franciscanos entre los marroquíes⁷⁸⁹.

⁷⁸⁷ AGA . Caja (15) 81/235. Asuntos Católicos de Marruecos. Información sacada del informe enviado por el Ministro Plenipotenciario de Marruecos al Ministro de Estado. Con fecha de 9 de Junio de 1880, referido al asunto de la libertad religiosa en Marruecos y el memorándum enviado a su Majestad Jerifiana de los miembros de dicha conferencia

⁷⁸⁸ SALAS LARRAZABAL, Ramón. *Ibidem*.

⁷⁸⁹ KENBIB. Mohammed. "Politique culturelle de l'Espagne au Maroc" (pp. 63-84). En RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. DE FELIPE. Helena. (Eds.). *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*. Madrid. CSIC. 2002. pág. 65.

Para cuando fueron firmadas las paces de Tetuán, que consolidaban la situación de los misioneros en Marruecos, el padre Sabaté había fallecido el 13 de abril de 1860, víctima del cólera que tantos estragos había causado entre las filas del ejército español. Nuevamente las desavenencias surgidas entre el estado español y la Santa Sede retrasaron el nombramiento de un nuevo prefecto. De ahí que fuese designado como superior interino el padre Pedro López⁷⁹⁰ hasta el año 1868. Fue durante este periodo en el que produciría el primer gran incidente entre el gobierno español y la Santa Sede, cuando la Congregación de Propaganda Fide en 1861 decidió nombrar como prefecto apostólico al padre Esteban Basarte, religioso franciscano de la provincia de Burgos, sin el previo conocimiento del gobierno español. Éste rechazó el nombramiento, tomando las medidas necesarias que condujeron a la expulsión de padre Basarte de Marruecos el 7 de Junio de 1861, acompañado del padre Pedro Peceño⁷⁹¹. La negativa del gobierno español queda claramente reflejada en la documentación encontrada dirigida al embajador de España en la Santa Sede en donde expresaba;

“Al transmitir a V.E. dichos documentos es la voluntad de la Reina, Nuestra Señora, se encargue a V.E. como de su Real Orden lo ejecutó, que se sirva reclamar enérgicamente contra el decreto expresado que ataca las facultades y derechos de la Corona, el Real Patronato y la participación que nos corresponde como sostenedores de aquellas misiones, debiendo V.E. al propio tiempo hacer presente a la Santa Sede que el Gobierno de S.M. no reconoce ni reconocerá nunca al Padre Basarte el cargo con que se ha tenido por conveniente investirle la Congregación de Propaganda Fide.
(...)”⁷⁹².

El gobierno español consideraba que semejante acción rompía el supuesto patronato que había venido ejerciendo sobre las misiones de Marruecos. La documentación, por otra parte, refleja igualmente el extrañamiento que supuso, incluso dentro del colegio de misioneros, la designación del padre Basarte sin el consentimiento previo del gobierno español⁷⁹³. A ello se sumaron otros conflictos de índole interna en las misiones, como los recelos de los padres Pedro López y Gregorio Martínez (llegado a la misión de Tánger en febrero de 1860⁷⁹⁴) con los misioneros llegados posteriormente, a los que se consideraban intrusos, puesto que habían

⁷⁹⁰ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos...*pág. 242.

⁷⁹¹ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos...* pág. 253.

⁷⁹² AMAE. Obra Pía. Signatura 1169. Expediente 1510. Con fecha de 18 de mayo de 1868.

⁷⁹³ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos...* pág. 244.

⁷⁹⁴ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos....*pág. 242.

sido enviados por la Comisaría de Tierra Santa sin contar con la aprobación del superior interino, el padre Pedro López, de las misiones⁷⁹⁵. Los padres franciscanos de la misión mostraban una actitud reacia ante lo que consideraban el intrusismo del gobierno en asuntos que tan solo al estamento eclesiástico concernían. El gobierno español, por otra parte, los presentó, posteriormente como víctimas de la autoridad del padre Esteban Basarte⁷⁹⁶.

A su llegada a Tánger, el padre Esteban Basarte, a pesar de las advertencias por parte del cuerpo diplomático de la ciudad de Tánger, había procedido a ejercer su papel de prefecto, siendo apoyado inicialmente por el padre Pedro López⁷⁹⁷. La situación por tanto se resumía en que el padre Esteban Basarte era reconocido por los misioneros que estaban en Marruecos, mientras que el cuerpo diplomático, la comisaria de Tierra Santa y el propio rector de colegio de Priego no reconocían su nombramiento. Esta situación muestra como la opinión dentro de los franciscanos no era unánime. La división de posturas reflejaba las distintas consideraciones que en seno de la orden hubo respecto al papel que el estado debía ejercer sobre la congregación religiosa. Hubo, entre los religiosos españoles, partidarios de la supresión de los particularismos de la orden al considerar que eran la manifestación última del regalismo estatal, estando en favor de la reunificación de la orden bajo el ministro general en Roma que garantizaría una mayor independencia del Estado, en lo que a su organización se refería. Los partidarios del mantenimiento de estas (la vicecomisaría concretamente), temían que la supresión levantase la susceptibilidad gubernamental y afectase a su financiación y sostenimiento en el país⁷⁹⁸.

El padre Esteban Basarte termino siendo expulsado de Marruecos. La orden se hizo extensiva también para los padres Pedro López y Gregorio Martínez⁷⁹⁹. Sin embargo, la

⁷⁹⁵ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos*....pp. 246-247.

⁷⁹⁶ GARCIA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos*...pág. 251.

⁷⁹⁷ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos*...pág. 249.

⁷⁹⁸ Para profundizar sobre la división existente dentro de la orden franciscana entre los partidarios del mantenimiento de las instituciones particulares hispanas o la subordinación directa a superiores de la orden en Roma consultar la obra de CARMODY. Maurice. *The Leonine union of the Order of Friars Minor. 1897*. Rome. Franciscans Institute Publications. 1994.

⁷⁹⁹ AMAE. Santa Sede. Legajo 1169. Real Orden firmada por Saturnino Calderón Collantes desde Aranjuez con fecha de 11 de Mayo de 1861, timbrado con la Primera Secretaria de Estado, dirigido al encargado de negocios de España en Tánger.

escasez de personal misionero hizo que finalmente ambos religiosos fueran eximidos. Finalmente, tan solo el hermano lego Fr. Pedro Peceño acompañó a Basarte⁸⁰⁰. No obstante, se procedió a suspender temporalmente el envío de misioneros a Marruecos, así como el subsidio hasta que se terminase de poner solución a la cuestión de los nombramientos⁸⁰¹. A su llegada a Madrid, Basarte envió una carta al Ministro de Estado en la cual afirmaba;

“(…) Por más que el Gobierno de S.M parte de esta creencia de un supuesto erróneo, por más que en las nominaciones de los pro-prefectos sea franco y cierto el derecho de la Sagrada Congregación, por más que en el caso actual no existan ni aun antecedentes históricos en que fundar tal creencia [el derecho de Regalías], puesto que ya el difunto padre Sabaté desempeñó este puesto antes que yo, con nombramiento de la Sagrada Congregación, pero antes y por la Bula del Señor Papa Urbano VIII, estaba encomendada la Misión de Marruecos a los Padres Descalzos Alcantarinos de Andalucía, y por Gregorio XVI a los padres franciscanos de la Observancia, el hecho es, Ilmo. Señor, que por parte del Gobierno de S.M Católica se pretende obrar como si existiese un derecho cierto por su parte, como si éste hubiese sido conculcado, y como si yo fuese responsable de ello. (...)”⁸⁰².

Ante la intransigencia mostrada por el gobierno español, la Santa Sede dio muestras de llegar a un acuerdo, como nos muestra la siguiente nota del Embajador de España en Roma.

“Muy Señor mío. En atención a mi despacho nº102 fto en 8 del corriente, tengo la honra de participar a V.E que a pesar de no haber recibido todavía, según esperaba, la respuesta del Cardenal Secretario de Estado a mi reclamación contra el Decreto expedido por la Congregación de Propaganda Fide, nombrando al padre Fray Esteban Basarte Pro-prefecto de las Misiones españolas en Marruecos debo considerar, sin embargo, la cuestión como satisfactoriamente resulta, en atención a que no solo su Eminencia en unión con Monseñor Franchi convinieron conmigo desde un principio en la irregularidad con que había procedido la Congregación, si no que el segundo de los precitados personajes me ha asegurado con posterioridad, haberse manifestado así a la misma congregación con orden de anular el Decreto, cuya expedición se atribuye a insinuaciones poco meditas del Rmo. Padre General de la Orden Seráfica y escrito al Nuncio de Su Santidad en Madrid sobre este desagradable incidente.

Reservándome por tanto la honra de transmitir oportunamente copia de la comunicación ofrecida a dicho respecto y con la esperanza de que quedarán con ella

⁸⁰⁰ GARCIA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos...*pp. 252-253.

⁸⁰¹ AMAE. Santa Sede. Legajo. 1169. Nota de Saturnino Calderón Collantes, desde Aranjuez, con fecha de 11 de mayo de 1861, timbrado con el sello de la Primera Secretaria de Estado, y dirigido al Comisario General de los Santos Lugares de Jerusalén.

⁸⁰² GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos...*pág. 254.

satisfechas los justos deseos del Gobierno de S.M, ruego en el ínterin a Dios que a V.E muchos años”⁸⁰³.

Por segunda vez pudo el padre Basarte regresar a Marruecos tras llevar a cabo las gestiones necesarias con el comisario de la Obra Pía de los Santos Lugares, y a pesar de la oposición del ministro Plenipotenciario de España en Marruecos. Sin embargo ya no ocupó el cargo de prefecto apostólico, residiendo en Tánger en calidad, tan solo, de simple misionero, aunque a nivel teórico fuese el prefecto de las misiones de Marruecos. Recibió órdenes de la nunciatura de Madrid rogándole la actitud que debía adoptar;

“Mi estimado P. Basarte.

Le incluyo una carta que Monseñor Nuncio le dirige por medio mío. Por la que yo también acabo de recibir de él, veo con viva satisfacción que Su Excelencia es del mismo parecer de que soy yo acerca de la línea de conducta que debe V observar para llegar a una pacífica solución de su pendencia con el Gobierno español que resulte en ventaja de la Religión.

Para evitar toda duda, permítame por escrito cuanto dije a V. de viva voz cuando estuve ahí el miércoles pasado.

1º. Es necesario que el P. López vuelva y no se separe de su lado⁸⁰⁴.

2º. Es necesario que todas las órdenes oficiales que V. deba dar se den en nombre del P. López como Superior interino. De aquí que es indispensable que entre V. y él reine la más perfecta unión, y de la virtud experimentada del P. López no dudo que él se prestará a todo lo que V. desee.

3º. Que haga V. un esfuerzo para cautivarse el afecto de la comunidad bajo V. y de los católicos de esa, especialmente del personal del Consulado español. V. fácilmente comprende que cualquiera queja que llegue al Ministro contra V no hará más que retardar su reconocimiento oficial y embrollar más un estado de cosas ya bastante complicado, al contrario, si los informes que le llegaren fuesen favorables, será fácil, mediante la dimisión del padre López (como ya indiqué a V) que Monseñor Nuncio obtenga del Ministerio el reconocimiento de V.

Ármese pues de paciencia, y hágase cargo de lo difícil de su posición, que erige que se toleren males menores para evitar los mayores y no dude de un éxito pronto y favorable para la Misión de Marruecos.

Para la tranquilidad de V. añadiré que Monseñor Nuncio ha tenido la suma benignidad de explicarme largamente los motivos de su aparente inercia, motivos que no puedo confiar a la pluma pero que manifestaré a V. cuando nos veamos. Estoy cierto que apenas V. los conozca se persuadirá fácil y prontamente de la grande prudencia con que otro monseñor Nuncio y que si hubiera obrado diferentemente hubiera acarreado sobre la Iglesia de Marruecos males bastante graves.

Por deseo del médico y mío, y suponiendo el permiso de V., el padre José se queda a mi lado por algunos días más”⁸⁰⁵.

⁸⁰³ AMAE. Santa Sede. Legajo. 1169. Nota del Embajador de España en Roma al Primer Secretario de Estado, con fecha de 25 de junio de 1861, desde Roma

⁸⁰⁴ Puesto que por entonces estaba bajo el amparo del obispo de Gibraltar a donde había ido a realizar consultas con éste, manteniendo las autoridades españolas que una de las pretensiones del mismo era ponerse incluso bajo el amparo británico si fuese necesario. GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la Misión de Marruecos....*pág. 262.

No obstante, cansado de la situación terminó pidiendo su dimisión al cargo en 1862, dirigiéndose a Roma⁸⁰⁶. Hasta el año 1868 en que fue designado el padre Miguel Cereza como nuevo superior de las misiones de Marruecos, el padre Pedro López continuó ejerciendo de superior interino. A lo largo de estos años fue incrementando poco a poco la población católica en el Imperio de los Jerifes, sobre todo en la ciudad de Tánger. El mismo padre, en nota enviada al nuncio Monseñor Lorenzo Barili, nuncio entre 1857 y 1868, habla de la presencia de más de cuatrocientos cuarenta “cristianos”⁸⁰⁷ (católicos) en 1867 al margen de la población de carácter estacional que en determinadas épocas hacía aumentar la cifra. El padre López reiteraba sus quejas ante la falta de asistencia espiritual de esas poblaciones, debido fundamentalmente al escaso número de misioneros que había para dicha población. Ya venían los padres franciscanos solicitando la ampliación del número de frailes que podían ingresar en el colegio de misioneros con el objetivo de ampliar su número en tierras marroquíes, elevando el padre Francisco Manuel Malo, rector del colegio de misioneros de Santiago a la reina Isabel II la siguiente solicitud;

“Señora.

Fr. Francisco Manuel Malo, Religioso de Nuestro Colegio de Misiones para Tierra Santa y Marruecos, establecido en Santiago, enviado a esta Corte con licencia de V.M por su Prelado y Colegio para que haga presentes sus necesidades a V.M y a su Ilustrado Gobierno, tiene la honra de acercarse reverentemente a los pies de Su Trono y con el más profundo acatamiento expone; Que aumentándose diariamente las bajas naturales que la edad y las enfermedades causan en los Conventos de Tierra Santa y en las Misiones de Marruecos, urge proveer a su reemplazo, si ha de llenarse debidamente a los altos fines que la piedad de V.M y de sus gloriosos progenitores se propusieron en la erección de aquellas misiones fáciles de reconocer que el reducido número de treinta y seis individuos en que se ha fijado el de Religiosos del Colegio y de todas clases, profesos, novicios de coro, y Legos, es de todo insuficiente para proveer a las insinuadas bajas, mucho menos si se toma en cuenta que los Colegiales de Coro necesitan generalmente de siete a nueve años de estudios y de tres a cuatro de práctica los legos. Es pues en sumo grado urgente aumentar el número de plazas del Colegio a lo menos hasta los setenta que tuvimos el honor de pedir a V. M en nuestra exposición de cuatro de febrero último, procediendo a la admisión no solo de novicios máxime de Coro, sino también siendo posible de PP. Exclaustrados, que pudiesen ayudar en la enseñanza de la juventud y en el Gobierno interior del Colegio a los tres únicos religiosos antiguos que ya quedan en él, sobre los cuales gravita hoy un peso insoportable, bajo el que habría de sucumbir necesariamente si cuanto antes y con tiempo no se provee remedio.

⁸⁰⁵ ASV. Nunciatura de Madrid. Caja 446. Cartella 105. Sezione XLIII. Nota del Obispo de Gibraltar (Obispo de Antioje) al padre Esteban Basarte, con fecha de 9 de Septiembre de 1862, desde Gibraltar.

⁸⁰⁶ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Ibidem*.

⁸⁰⁷ ASV. Nunciatura de Madrid. Caja 446. Cartella 105. Sezione XLIII. Nota del padre Pedro López al Nuncio. Sobre situación de cristianos en Marruecos. Con fecha 17 de octubre de 1867, Tánger.

Pero aún resuelto este punto, queda pendiente otro que aunque parezca acaso de mera fórmula y sea en efecto para el Gobierno de V.M y para su R. Patronato, no lo es en manera alguna los Religiosos para quienes el cumplimiento de los preceptos de su Santa Regla es un deber de conciencia. Dice esta en su Cap. 2º que si alguno quiere profesar nuestro modo de vida y viniere a nuestros frailes, envíenle a su Ministro Provincial al cual solamente y no a otro sea permitido recibir frailes y tan de rigor se ha considerado siempre este precepto así en la Orden Seráfica como en los demás institutos religiosos, que se ha tenido por nula la admisión hecha de otro modo, como así lo disponen y confirman muchas Bulas Pontificias.

No parece necesario manifestar las poderosas razones que moviera a Nuestro Seráfico Patriarca y a todos los fundadores de institutos religiosos a insistir sobre este punto, porque dependiendo la perfección de la vida monástica de la puntual y espontánea observancia de la Santa Regla, que solo pueden practicar los que tengan verdadera y perfecta vocación, nadie está en el caso de conocerla como los prelados por su larga experiencia y por la responsabilidad de conciencia que sobre ellos pesa. Nada hay en esto tampoco que se oponga a la Regla Prerrogativa de Vuestro Rea Patrono es V.M no solo del Colegio de África y de otros conventos de religiosas, sin que por eso se hayan derogado respecto de ellos las facultades que por sus constituciones corresponden a sus Superiores inmediatos. Justo, justísimo es que ninguno ingrese en el Colegio, sin que preceda el Real Beneplácito de V.M. Mas esta superior atribución no está en contradicción con los preceptos de Nuestra Sta. Regla, antes bien es muy fácil de conciliar con ella en la humilde opinión del exponente. Bastaría para conseguirlo que los pretendientes dirigiesen sus solicitud al Prelado del Colegio y mejor aún, al Vicario o Delegado General que convendría establecer desde luego como Superior común de aquel y de las Misiones de Marruecos, el cual instruiría el expediente canónico y si hallase digno de la admiración al pretendiente, lo pondría en conocimiento de V.M por conducto de la Comisaría para los efectos convenientes y se digne conceder o negar a su Real Beneplácito con la brevedad que requiere la sensatez de este asunto a fin de que un largo transcurso de tiempo enfríe la santa inspiración que mueve el camino de los pretendientes, como más de una vez ha sucedido por causas análogas. De este modo, salvando los imprescindibles derechos de Vtro. Real Patronato se dejaría al Prelado del Colegio en el libre uso de las facultades que exclusivamente les concede la Regla de Nuestro Santo Padre Francisco para la admisión de los novicios. Por tanto a V.M rendidamente suplica el exponente en su nombre en el del Colegio que tomando en consideración las razones expuestas se digne mandar;

1º. Que se amplíe desde luego el número de religiosos del Colegio a lo menos y por de pronto hasta el número de 70 que se pidieron en la exposición citada del 4 de febrero, siendo conveniente en sumo grado que se amplíe su número de ciento.

2º. Que los pretendientes dirijan sus solicitudes al Superior de la Orden que exista en España, el cual instruirá el oportuno expediente canónico.

3º. Que resultando, por él, digno de ser admitido el pretendiente, lo ponga el prelado en conocimiento de V.M por conducto de la Comisaría General de los Santos Lugares, acompañando la partida de bautismo, certificación de su buena conducta moral y política, y dictamen de su identidad.

4º. Que recibidos estos documentos y concedido o negado en su consecuencia el Regio Beneplácito haga saber en la brevedad posible al Superior de Colegio sea para proceder a darle al Santo hábito, o sea, en otro caso para que el pretendiente pueda disponer de su persona. Solo así podrán conciliarse los inconcusos derechos del Real Patronato con la libertad de admisión que la Sta. Regla confiere a los prelados, y se evitarán conflictos que si hoy no son de temer por la piedad y prudencia de los que intervienen en estos expedientes, pudieran ser de graves consecuencias en ocasiones dadas. El exponente espera confiadamente en que así se dignará acordar a V.M

por cuya importante vida y la de Vtra. Real Familia dirige fervientes oraciones al Altísimo”⁸⁰⁸.

Como hemos mencionado, en el año 1862, mientras se desarrollaba el incidente con el padre Esteban Basarte, se llevó a cabo el traslado del Colegio de Misioneros de Priego a Santiago. Lo cierto es que desde el principio de su inauguración, el colegio en Priego había estado sometido a la inercia de la inexperiencia. Como afirma García Oro, los exclaustros que fueron acudiendo al colegio no terminaban de adaptarse al estatuto recoleto con el que el gobierno había decidido erigir el centro, al margen de los problemas que para la gestión del centro supuso la dependencia total del mismo a las decisiones del comisario general. La desorganización hizo, según García Oro, que se hubiese convertido en un refugio, más que un hogar misionero⁸⁰⁹. Primeramente se pensó en su traslado a la iglesia de San Juan de los Reyes de Toledo y posteriormente al convento de Santa Ana, a las afueras de Orihuela⁸¹⁰. Finalmente las circunstancias hicieron que finalmente fuese instalado en el antiguo convento franciscano de la ciudad de Compostela tras la promulgación de un Real Decreto fechado el 11 de julio de 1861⁸¹¹.

La dinámica actividad llevada a cabo por el padre López en favor de la restauración de las misiones produjo sin embargo ciertos recelos de la población musulmana de la ciudad. Así en el año 1862 decidió la colocación de un campanario. Ante lo que pudo considerarse como una provocación fue solicitada una queja al representante de España, el Sr. Merry y Colón, quien tras dar explicaciones sobre el significado de las mismas, se permitió el tañido de las campanas para la realización de los oficios religiosos entre la población católica⁸¹². La población católica, en su mayoría de origen español, estuvo enmarcada en un contexto socio-religioso caracterizado por su diversidad, ya que junto a los marroquíes musulmanes, aparecían las numerosas comunidades judías de Marruecos, con quien los franciscanos ya habían mantenido tensas relaciones, y las comunidades de protestantes. La presencia de estos

⁸⁰⁸ ASV. Nunciatura de Madrid. Caja. 446. Cartella 105. Sezione XLIII. Mantengo mis reticencias sobre este documento debido a que no aparece fechado. Sin embargo parece ser que estaría inserto sobre las fechas que barajamos, anteriores al nombramiento del padre Cerezal debido a que aparece acompañada de toda una documentación que oscila entre el año 1866 y 1867.

⁸⁰⁹ GARCÍA ORO. José. *Los franciscanos en España. Historia de un itinerario religioso...* pp. 275-276.

⁸¹⁰ CALVO MORALES. Gaspar. *La Restauración de la orden franciscana en España...* pág. 196.

⁸¹¹ CALVO MORALES. Gaspar. *La Restauración de la orden franciscana en España...* pág. 206.

⁸¹² FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos...* pp. 252-253.

últimos inquietó enormemente a los frailes por su labor proselitista entre los españoles. La relación entre miembros de ambas comunidades era vista con recelos y generaba situaciones inéditas para los religiosos, llegando a remitir a sus superiores cuestiones acerca de si estaba permitida la presencia de protestantes en oficios religiosos católicos, como parece ser que venía sucediendo a principios de siglo⁸¹³. Por otro lado, los franciscanos continuaron con sus labores de proselitismo entre los renegados⁸¹⁴ (sobre los que ahora si se les permitía llevar a cabo proyectos para que retornasen a la fe originaria) y sobre los judíos. En la documentación encontramos el sistema a través del cual, tras la conversión de las madres solteras, los niños eran bien resguardados en los hospicios de los misioneros⁸¹⁵ y posteriormente enviados inmediatamente a España, o a los individuos que hubiesen optado por la conversión. George Borrow, el conocido en España como “Jorgito el Inglés” nos da testimonio de la presencia de judíos conversos de Marruecos en la ciudad de Sevilla, apadrinados por las grandes familias hispalenses⁸¹⁶. La exclusión social, dentro de su ámbito comunitario, de estas mujeres, explica el relativo éxito de la labor de evangelización de los religiosos franciscanos, procediendo a mostrar con especial pompa las conversiones, como la de primera joven israelita, bautizada como María Joaquina Francisca en la catedral situada todavía en la mezquita⁸¹⁷. Para entender este último fenómeno se ha de tener en cuenta la propia situación de la comunidad judía marroquí, particularmente la tetuaní. Juan Bautista Vilar comenta cómo, posiblemente, la escasa formación religiosa de una parte de la población judía de Tetuán fuese la explicación más convincente. Refugiados en Orán, Gibraltar y las costas españolas, muchos jóvenes de familias judías solicitaron su conversión al cristianismo⁸¹⁸. Mohammed Kenbib nos revela la existencia de dos fenómenos conjuntos que resaltaron el fenómeno de las conversiones

⁸¹³ AMT. Caja 4. Libro 158. Consulta acerca de la convivencia entre protestantes y católicos en Marruecos en 1800. pp. 35-60.

⁸¹⁴ MIÈGE. Jean Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise...* pág. 315.

⁸¹⁵ AMT. Caja 4. Libro 158. Copias de oficios de cartas interesantes de la Misión española de Marruecos . Oficio del día 19 de Febrero de 1868.

⁸¹⁶ BORROW. George. *La Biblia en España. O viajes de aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir la Escrituras por la Península*. Alianza Editorial. 2011. Madrid. pág. 532.

⁸¹⁷ KENBIB. Mohammed. « Les conversions dans le Maroc contemporain. 1860-1956. Présentation et étude d'un corpus » (pp. 368-397). En GARCIA ARENAL. Mercedes. (Dir.). *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*. Paris. Maisonneuve et Larose. 2002. pág. 370.

⁸¹⁸ VILAR. Juan Bautista. *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo. 1850-1870. Aproximación a la historia del judaísmo contemporáneo*. Biblioteca Popular Sefardí. 1985. Caracas. pág. 118.

durante los años sesenta en la ciudad de Tetuán, especialmente aquéllos que estuvieron bajo la ocupación española: por un lado la fuerte conmoción que durante el conflicto bélico había sufrido la comunidad judía de la ciudad, con la deserción de las capas dirigentes de la ciudad que la había dejado desorientada, y el celo inicial con que los religiosos habían procedido a llevar a cabo actividades proselitistas en el barrio judío tras la toma de la ciudad⁸¹⁹. La actitud de los religiosos franciscanos españoles provocó denuncias entre los medios judíos de Francia y Gran Bretaña, especialmente a raíz de los sucesos desarrollados en Safi en 1863, en donde un individuo judío se había visto involucrado en el asesinato de un mercader español. Un religioso franciscano presente en el castigo al que se sometió al individuo no cejó en su empeño de convencer al judío para que se dejase bautizar como medio a través del cual pudiesen intervenir para que saliese ileso del trance⁸²⁰.

Desde 1863 se había estado demandando la normalización de la situación de las misiones, hasta que finalmente terminó por ser nombrado prefecto apostólico, siguiendo la vía dictada por el gobierno español en la que decía que España fuese tenida en cuenta en el nombramiento del mismo, el padre Miguel Cerezal;

“En tal estado, por mutuo convenio, como medida provisoria, sin causar precedente para lo sucesivo y obtemperando a una inexcusable necesidad, el Muy Rdo. Nuncio Apostólico y yo, hemos convenido, después de maduros informes, entre otros Prelados, del Emmo. Cardenal Arzobispo de Santiago, en que el Revdo. P. Miguel Cerezal, Religioso del Colegio de Padres Franciscanos de Tierra Santa establecido en dicha metrópoli suceda en el régimen de la Misión de África al mencionado P. Pedro López”⁸²¹.

Su prefectura⁸²² se mantuvo alejada de altercados con el gobierno español, aunque a la muerte de este último se volvieron a encontrar ante una situación muy similar. La

⁸¹⁹ KENBIB. Mohammed. « Les conversions dans le Maroc contemporain. 1860-1956. Présentation et étude d'un corpus »... pág. 369.

⁸²⁰ KENBIB. Mohammed. « Les conversions dans le Maroc contemporain. 1860-1956. Présentation et étude d'un corpus »... pág. 372

⁸²¹ AGA. Caja (15) 17 81/209. Expediente nº1. Informe dirigido por el Ministerio de Estado a Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, con fecha de 25 de febrero de 1868, desde Madrid.

⁸²² Durante los años en que gobernó el padre Cerezal se produjo un aumento de presencia de la Misión en Marruecos, extendiéndose por otros puertos marroquíes, como Mogador, Casablanca, Mazagán, y por supuesto aumentan su número en Tánger y Tetuán. GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español sobre la misión de Marruecos...* pág. 278.

personalidad del nuevo prefecto que tendría que hacer frente a esta nueva situación estaba dotada de un talante muy diferente del que había tenido el padre Basarte; el padre Lerchundi.

EL GOBIERNO DEL PADRE MIGUEL CEREZAL.

Durante la prefectura del padre Cerezal se consolidó la apertura casas-misión en otros puntos del Imperio Jerifiano, intentando abrirlas en aquellos lugares en los que anteriormente habían existido casas-misión. Las nuevas casas-misión fundadas, siempre en el litoral marroquí, fueron las de Casablanca (1868), Mogador, actualmente llamada Essaouira (1869) y Mazagán, actualmente llamada al-Jadida (1869). El inicio de las gestiones para la construcción de las casas en estas localidades se produjo durante el gobierno del padre Pedro López⁸²³, en el periodo en el que estaba vacante la prefectura. Para la apertura de las nuevas casas-misión se hubo de proceder a la búsqueda de locales apropiados en los que se instalaran los primeros misioneros allí enviados. Encontramos en documentos del Archivo General de la Administración (AGA), así como en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE) gran cantidad de documentación acerca de los costos de compra de terrenos, edificación, reparación etc. Sin embargo, inicialmente se realizó mediante el alquiler de locales. En estos locales la precariedad constituía la norma. Lo cierto es que la adquisición de propiedades no era una cuestión sencilla, teniendo en cuenta la imposibilidad de compra-venta de bienes inmuebles por extranjeros en el país, teniendo que hacerlo a través de intermediarios locales. Mayoritariamente era necesaria la concesión por parte del sultán de un terreno para las misiones, a cambio de cánones simbólicos, garantizándose en todo momento que la propiedad pertenecía al majzén. No obstante y a pesar de los problemas, los religiosos mantuvieron un plan de distribución de las misiones por el país, como lo muestra el documento expuesto a continuación:

“Excmo. Señor.

Los datos que yo había procurado, mis conferencias con V.E. y con el Comisario de los Santos Lugares, las sucesivas comunicaciones de V.E., como las del

⁸²³ Ante las dificultades generadas por su nombramiento, el padre Esteban Basarte decide abandonar la Misión hacia el año 1862, después de haber estado luchando por la aceptación por parte del gobierno español de su condición como prefecto sin conseguirlo. El periodo que se abre hasta el nombramiento de Miguel Cerezal estará regido por el padre Pedro López, quién con la titularidad de Superior interino de esas mismas misiones, ejerció el papel de prefecto sin serlo formalmente. Para saber más sobre los padres de los primeros tiempos de la Restauración de la Misión ver ÁLVAREZ INFANTE, José María. *La Misión Franciscana de Marruecos. Desde su restablecimiento en 1856 hasta nuestros días*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1911. Pp. 44-55

nuevo Superior de la Misión Católica en ese imperio, me han hecho conocer a fondo el poco ventajoso estado, en que la misma se encuentra, y la necesidad, no ya religiosa, sino aún de dignidad nacional, de consagrar a su mejoramiento, como me lo he propuesto, la decidida y perseverante atención del Gobierno.

No es obra fácil, ni el momento, pero todo se vence con resuelta voluntad, y V.E. sabe en este punto cual es la mía, así como yo sé hasta dónde puedo y debo contar con el plausible celo y reconocida actividad de V.E.

Nace la dificultad, de tener que empezar, como si hoy se estableciera la Misión; sin casas conventuales, sin templos, sin clero suficientemente preparado y en el número necesario, sin recursos, ese es el estado de la Misión.

Sin recursos, porque para ello no hay cantidad asignada en el presupuesto del Estado, ni es posible esperarlas, atendidas otras urgencias del tesoro público. Los gastos, no pudiendo ya contarse con el fondo de la redención de cautivos, se vienen sufragando de las limosnas de la Obra Pía de los Santos Lugares, pero sin la debida autorización, que habrá de impetrarse de Su Santidad, sobre lo cual tengo adelantadas algunas conferencias con el Nuncio en esta Corte.

Sin clases, suficientemente formado y en el número necesario, porque encomendada de muy antigua la misión a los religiosos alcantarinos, esta Orden religiosa desapareció en España con la exclaustración general, y para no dar la misión por abandonada, el celo de los Gobiernos anteriores, obtemperando a los sentimientos religiosos de S.M. y respondiendo a un exquisito sentimiento de pundonor nacional, crearon el reciente colegio de franciscanos menores en Santiago de Galicia, para proveer de sacerdotes a la Misión de Marruecos, pero siendo reciente la creación del Colegio, sus sacerdotes se están formando y no formados ya. No hay que decir que en este caso también se sufragan los gastos por la Comisaría General de los Santos Lugares.

Es pues indispensable recurrir a Su Santidad en la forma y para que los fines que van expuestos; y no debe ser sino del modo y con las garantías y precauciones que más confianza puedan inspirar a su alta benignidad.

Pudiera aun suceder que, no asegurándose por este medio los recursos indispensables; o faltando en un caso dado a impulso de las circunstancias y vicisitudes de los tiempos, la Religiosa España hiciese el piadoso esfuerzo de sostener la Misión a propia costa; en cuya mira también, y para asegurar y acreditar en todos tiempos las obligaciones y los derechos que puedan ser inherentes a la empresa religiosa y política que va a emprenderse, de reconstituir, y mejorar la Misión, es la voluntad de S.M.

1º: que en la forma más conveniente se impetre a Su Santidad la debida autorización para ocurrir convenientemente al sostenimiento de las Misiones en África, y muy señaladamente la de Marruecos, con fondos de la Comisaría General de los Santos Lugares, que todos son como es sabido, de origen español.

2º: Que en Tánger y en otros puntos en que se crean indispensable se erijan casas conventuales, iglesias y capillas para los fines de la Misión.

3º: Que V.E. pida desde luego, y procure obtener, en nombre de S.M. del Emperador de Marruecos, autorización para adquirir en propiedad perpetua para la nación española sitios para edificar y erigir así mismo, casas conventuales, iglesias y capillas para el culto católico, sostenido por España, cuyos edificios nunca podrán ser confiscados, ni secuestrados, ni aún en tiempo de guerra y que siempre serán reivindicables por España, aunque por trastornos y vicisitudes políticas, que hoy no pueden preverse, dejasen de continuar dedicados al culto católico.

4º: Que obtenida que sea la autorización imperial, como el Gobierno de S.M. en virtud de las buenas y cordiales relaciones que hoy unen a los dos Estados, la supone y tiene por cierta, deposite V.E. una copia fehaciente, tanto de esta, como de otras Reales órdenes del caso, en el archivo de esa Legación, remitiendo el original de aquella para que se conserve en el archivo de esta Secretaría de Estado.

5º: Que obtenida la licencia imperial, y no con fecha anterior, proceda V.E. a adquirir locales adecuados en Tánger, Casablanca, y Mogador, por ahora ,

esperando luego los planos y órdenes de Gobierno para la continuación de las Iglesias , Capillas y casas conventuales.

6º; Y que para consuelo y piadoso regocijo de los católicos españoles, y aún de los no españoles, que residen en esos países, de V.E. publicidad a estos propósitos y relevantes sentimientos de S.M. secundados por su Gobierno.

De Real Orden lo digo a V.E. para su conocimiento y fines indicados.

Dios Guarde a V.E. muchos años”⁸²⁴.

Las negociaciones con el ministerio de Estado para la adquisición de fondos con los que sustentarse las misiones, no siempre fueron fáciles, aunque si constante las peticiones de recursos para llevar a cabo la construcción de iglesias y casas-misión. En Tánger, sede de la prefectura apostólica de la misma, así como la de Mogador⁸²⁵, cuyo terreno había sido cedido por el sultán a cambio del pago simbólico de cinco pesetas anuales⁸²⁶, y Casablanca constituyeron las primeras casas-misión con sus iglesias, destacando en la ciudad tangerina la iglesia de la Purísima Concepción, única iglesia de todo Marruecos ubicada en el interior de la medina⁸²⁷. La iglesia construida en Tetuán en 1867 se convirtió en una excepción ya que fue cedida *ac hoc* por el gobierno marroquí para que pudieran allí los españoles rendir homenaje a los caídos en el conflicto hispano marroquí, poniéndose bajo la advocación de Nuestra Señora de la Victorias⁸²⁸. En Tánger existía por otra parte una pequeña capilla de época anterior a la restauración de la misión, la capilla del beato Juan de Prado, construida inicialmente bajo el reinado de Carlos III. Para “la compra” de los terrenos se procedía en primer lugar a la

⁸²⁴ AGA. Caja (15) 17.00 81/209. Expediente nº1. Nota del Ministerio de Estado al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, de 23 de marzo de 1868, desde Madrid.

⁸²⁵ Dicha casa misión sin embargo fue cedida ya una vez fallecido el padre Cerezal, fruto de las negociaciones de la embajada del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, Eduardo Romea, con el sultán de Marruecos, Mulay Hassan I quien en 1873 había sucedido a Mohammed IV, en la embajada presidida por él en marzo de 1877. BECKER. Jerónimo. *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX*. Madrid. Tipografía Raoul Péant. 1903. pág. 164.

⁸²⁶ PAZOS. Manuel R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La historia de un siglo. 1859-1959*. Tánger. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. 1959. pág. 41.

⁸²⁷ Dicha iglesia como anteriormente hemos citado fue construida en el año 1880. La construcción de la misma fue realizada en un terreno comprado por el gobierno español en el año 1871 que perteneció a dos familias y posteriormente fue la sede del consulado de Suecia.

⁸²⁸ La advocación bajo la que se puso esta nueva iglesia era la misma que cuatrocientos años antes había puesto Cisneros cuando consagró la primera Iglesia de Orán. La iglesia de hoy ocupa otro solar diferente del citado ya que por el año 1812, cuando se produjo la segunda ocupación española de Tetuán el tamaño de esta iglesia resultaba insuficiente. Ya en el año 1913 el padre Cervera solicitaría al gobierno español la cesión de terrenos para la construcción de una nueva Iglesia. Al final el solar terminó por ser cedido por la Casa Oliva de Barcelona. La construcción de la nueva Iglesia se inició en el año de 1922, prolongándose durante tres años hasta que 1926, aunque finalmente sería inaugurada en el año 1927.

consulta con el ministerio de Estado, que era quién proveía los fondos de la Obra Pía. Sin embargo, era necesario la posesión de un firmán realizado por parte del majzén imperial para asegurar que dichas construcciones fueran cedidas a perpetuidad, no pudiendo ser requisadas en periodos de conflicto con España, garantizando además exenciones fiscales para dichos centros, exceptuando unos pagos simbólicos que actuaban de referencia, indicando en todo momento que en la teoría dichas tierras pertenecían del sultán de Marruecos;

“(...) el Firman que S.M. Marroquí ha expedido a instancia de V.E. autorizando la compra de terrenos para edificar Iglesias, una en Tánger, otra en Casablanca y otra en Mogador sin que pueda haber alteración alguna de los derechos de S.M. la Reina sobre dichas Iglesias cualesquiera que sean las eventualidades del porvenir”⁸²⁹.

En Casablanca los frailes tuvieron la ayuda de Mohammed Mustafá al-Dukkali (Ducali)⁸³⁰, miembro de una importante familia con conexiones comerciales en el extranjero, que se ofreció para facilitar la adquisición por parte de los frailes de un local para que se erigiese en casa misión como nos muestra la documentación;

“He dado cuenta a la Reina (q, D. g) del generoso ofrecimiento que el moro Mohammed Mustafá Ducali ha hecho al Gobierno de S.M. de cuantos terrenos posee en Casablanca con el fin de que se elija el que más convenga para la edificación de una Iglesia Católica, según resulta de la carta que original acompaña V.E. a su Despacho N°76 de 24 de Abril último.

Enterada de todo S.M. se ha dignado resolver que se acepte tan espontánea y laudable oferta, mandando que en su Real nombre se den las gracias al donador y que se le manifieste que serán examinados dichos terrenos por persona competente y en caso de que alguno o algunos conviniesen al objeto se tomará posesión de cuanto sea preciso, previa la cesión solemne de ellos por el mismo Ducali á España, pero que sucedo o no así, el Gobierno de S.M. la Reina no olvidará su noble desprendimiento.

De Real orden os digo a V.E. para su conocimiento y el del expresado Mohammed Mustafá Ducali y si fuese conveniente dar a éste alguna recompensa V.E. puede cuidar de indicarla en la ocasión oportuna”⁸³¹.

⁸²⁹ AGA. Caja (15) 17.00 81/209. Expediente n°1. Informe contestando al despacho n°101 del 5 de junio del mismo año en el que se remitía el firmán del Sultán, agradeciendo al Ministro Plenipotenciario de España la actuación llevada a cabo en este ámbito. Con fecha del 14 de Junio de 1868 desde Madrid.

⁸³⁰ Probablemente se trate de un miembro de importante familia de protegidos italianos quienes poseían una notable fortuna, siendo el propietario inicial Muhammad Mustafá, quien legó a su hermano Ahmed y a Mohammed, hijo de Mustafá, en BECKER, Jerónimo. . *España y Marruecos...* pág. 139.

⁸³¹ AGA. Caja (15) 17.00 81/ 209. Expediente 1. Nota sobre el ofrecimiento del moro Ducali de unos terrenos en Casablanca para la Iglesia Católica. Del Ministerio de Estado al Ministro Plenipotenciario de S.M. en Tánger, para que se acepte la oferta de el moro Ducali. Con fecha de 13 de Junio de 1868.

Es interesante ver como miembros de clase comercial marroquí facilitan la instalación de los frailes en su territorio, viendo la posibilidades que suponía la instalación de éstos para la mejora de las relación con España, facilitando de esta manera los contactos comerciales entre ambas partes, de ahí el interés de un miembro de esta clase comercial marroquí en la instalación de los mismos.

La construcción de las casas-misión se realizaron muchas veces con prisas, sufriendo problemas las infraestructuras al poco tiempo de finalizadas las obras, repitiéndose a lo largo del tiempo las demandas, por parte de los superiores, de ayuda para la reparación de las edificaciones. Así ya en la década de los 80 del siglo XIX, la casa-misión de Casablanca (iglesia de la Purísima, hoy de San Buenaventura) empezó a mostrar problemas estructurales que hizo que se procediese a una restauración de la misma⁸³². Esta no sería inmediata, ya que en la documentación se nos muestra las reticencias de los diversos gobiernos a ceder ciertas cantidades a la misión. También en Mogador⁸³³ encontramos rápidamente, esta vez en la década de los 90', problemas en las infraestructuras, demandando de nuevo fondos a los gobiernos españoles. Por su parte, la misión de Tánger, al constituirse en la sede de la prefectura, tuvo una mayor disposición de recursos a su alcance con los que poder satisfacer sus demandas.

A finales de año sin embargo, se sucedieron importantes acontecimientos políticos. En septiembre, se produjo la “Revolución Gloriosa”, que supuso el fin del régimen isabelino, con la consiguiente huida de la reina a Francia. En los primeros momentos, las juntas revolucionarias constituidas en las distintas ciudades comenzaron a tomar medidas que afectaban a la situación de la Iglesia española. Todo ello tenía que influir en las misiones sostenidas por el gobierno español. Desde el primer momento el consulado español en la ciudad de Tánger, consciente del papel de los misioneros para el gobierno español, procedió a garantizar el mantenimiento de las misiones del peculio del propio consulado mientras llevaba a cabo las gestiones necesarias con el ministerio de Estado para garantizar el mantenimiento de las mismas, comunicando lo que sigue al padre Cerezal:

⁸³² En la documentación encontrada en el AMAE, en la carpeta correspondiente a la Misión en Casablanca, encontramos numerosa información (OP409. Expediente.nº001). En dicha información encontramos balanzas de cuentas acerca de los gastos de construcción etc.

⁸³³ AMAE, en la carpeta correspondiente a la Misión de Mogador, en ella también encontramos información al respecto. OP408. Expediente nº009.

“(…) He recibido la comunicación que V.R se ha servido dirigirme esta mañana y con el mayor resentimiento me he enterado de su contenido.

Conozco como V.R el malísimo efecto que entre los musulmanes y entre la numerosa colonia cristiana residente en Marruecos produciría el ver cerrar las Iglesias y las escuelas españolas.

Estoy seguro de que el Gobierno de la Nación a quien sin pérdida de tiempo doy conocimiento del oficio de V.R adoptará las disposiciones necesarias para que las misiones españolas en este reino no tengan que acudir para su subsistencia a la caridad pública y para que no cierren por falta de recursos las Iglesias ni las escuelas en que reciben enseñanza gratuita sin distinción de nacionalidad ni religión tantos jóvenes de ambos sexos.

Mientras el Excmo. Señor Ministro de Estado contesta a mi despacho de hoy comunicándome sus superiores órdenes sobre este asunto, yo acudiré de mi bolsillo particular al pago de las casas escuelas y demás gastos que ocurran en las Iglesias a fin de que no se dé ni por un momento el escándalo de que los musulmanes vean que cerramos nuestros templos y los establecimientos de educación que hace más de dos siglos mantiene España en Marruecos”⁸³⁴.

El Gobierno español, consciente del importante papel que desempeñaban para la influencia española rápidamente ordenó las medidas necesarias para que las misiones no se vieran en el abandono económico, a pesar de suspenderse temporalmente la asignación concedida desde la Obra Pía de los Santos Lugares. Así el ministerio de Estado ordenó lo que sigue;

“El Gobierno Provisional se ha enterado del Despacho de esa Legación (nº171) y ve con satisfacción el celo que muestra V.E. a favor de los misioneros españoles, cuyo ministerio puede ser un importante medio de influencia política en Marruecos. Pero como no todos los fondos de la Obra Pía se han convertido en bonos del empréstito nacional, sino que una parte de esos caudales se halla impuesta en cuenta corriente en la Caja General de Depósitos, la cual, a falta de metálico, ha facilitado a la Comisaría de los Santos Lugares, libranzas contra las tesorerías de provincia; bastará entregar al Padre Cerezal mil duros con los cuales podrá proveer a las necesidades más urgentes de la Misión española, mientras se realizan fondos bastantes para cubrir todas sus atenciones. Autorizo pues a V.E. para dar al Cónsul español en Tánger las órdenes oportunas a fin de que los fondos que tiene en su poder como interventor de esa aduana marroquí, facilite al Padre Pro-prefecto la expresada cantidad de mil duros en concepto de adelanto a reintegrar con los fondos de dicha Obra Pía luego que el Comisario general realice o negocie las letras suministradas por el Ministerio de Hacienda, al cual se comunica hoy el correspondiente aviso”⁸³⁵.

⁸³⁴ ADT. Caja 22. Carpeta 04.05.09. Autoridades 1864-1889. Nota del cónsul de España en Tánger, Sr. Francisco Merry y Colom al padre Cerezal, con fecha de 5 de diciembre de 1868 desde Tánger.

⁸³⁵ AGA. Caja (15) 17.00 81/ 209. Expediente 1. Real Orden en respuesta al despacho nº 171 en el que autoriza a dar orden al cónsul de la aduana de Tánger para que entregue mil duros al reverendo pro-prefecto de las misiones católico españolas. Con fecha de 16 de diciembre de 1868. Madrid.

Una vez más, el papel que para la política exterior española representaban las órdenes libraba a las misiones de las medidas anticlericales impuestas por los gobiernos del Sexenio. Si bien, tras la entronización de Amadeo de Saboya se relajaron tales disposiciones, ello no impidió que el 3 de Septiembre de 1870 un decreto-ley suprimiese los colegios franciscanos de Bermeo, Zarauz, San Millán de la Cogolla y Santo Tomás de Rindepera, este último antillano. Notable fue dicho decreto ya que afectaba a los colegios cuyo objetivo era la formación de personal misionero para las colonias⁸³⁶. A pesar de todo, el recién fundado colegio franciscano de Santiago no fue objetivo de medidas represivas por parte de los gobiernos del Sexenio Revolucionario. Una muestra más de la protección a las misiones fue la compra en 1871 por parte del gobierno con fondos de la Obra Pía⁸³⁷ de la casa consular de Suecia⁸³⁸, convirtiéndose en la casa-misión de los frailes y donde posteriormente se procedería a la erección de la iglesia de la Purísima Concepción en 1883 por el padre Lerchundi. A pesar de la “protección” de la que gozaron los misioneros de Marruecos, estas disposiciones limitaron la acción de los frailes⁸³⁹ para la creación de nuevas casas misión donde se había tenido noticia de la existencia anterior de una misión católica en las ciudades de la costa. Incluso se tuvo que recurrir a colectas de la comunidad católica⁸⁴⁰ de la ciudad de Tánger para continuar la construcción de las realizadas en Mogador (Iglesia de la Asunción de la Santísima Virgen) y Mazagán (Iglesia de San Antonio).

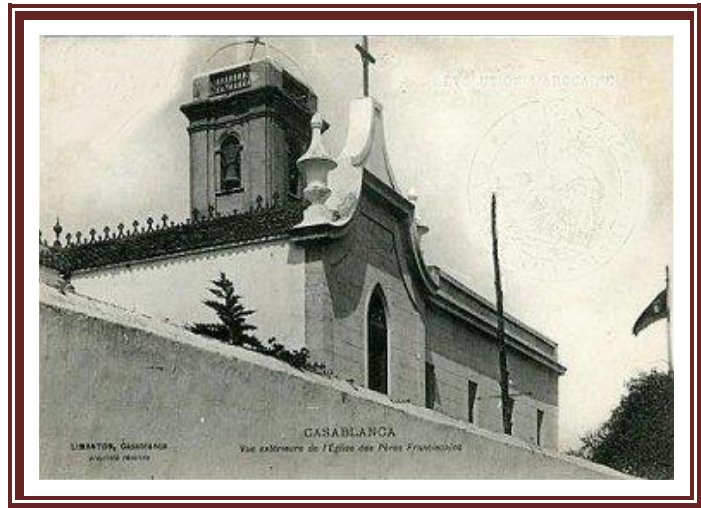
⁸³⁶ CASTELLS. José Manuel. *Las Asociaciones Religiosas en la España Contemporánea...* pág. 233.

⁸³⁷ Que estaba articulada desde 1844 por una Administración General, poco después integrada dentro de la Sección de Asuntos Generales del Ministerio de Estado, insertándose a partir de 1873 en la Sección de Asuntos Generales del Ministerio de Estado.

⁸³⁸ PAZOS. Manuel R. *Misión Franciscano Española de Marruecos. La historia de un siglo. 1859-1959.* Tánger. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. 1959. pág. 41.

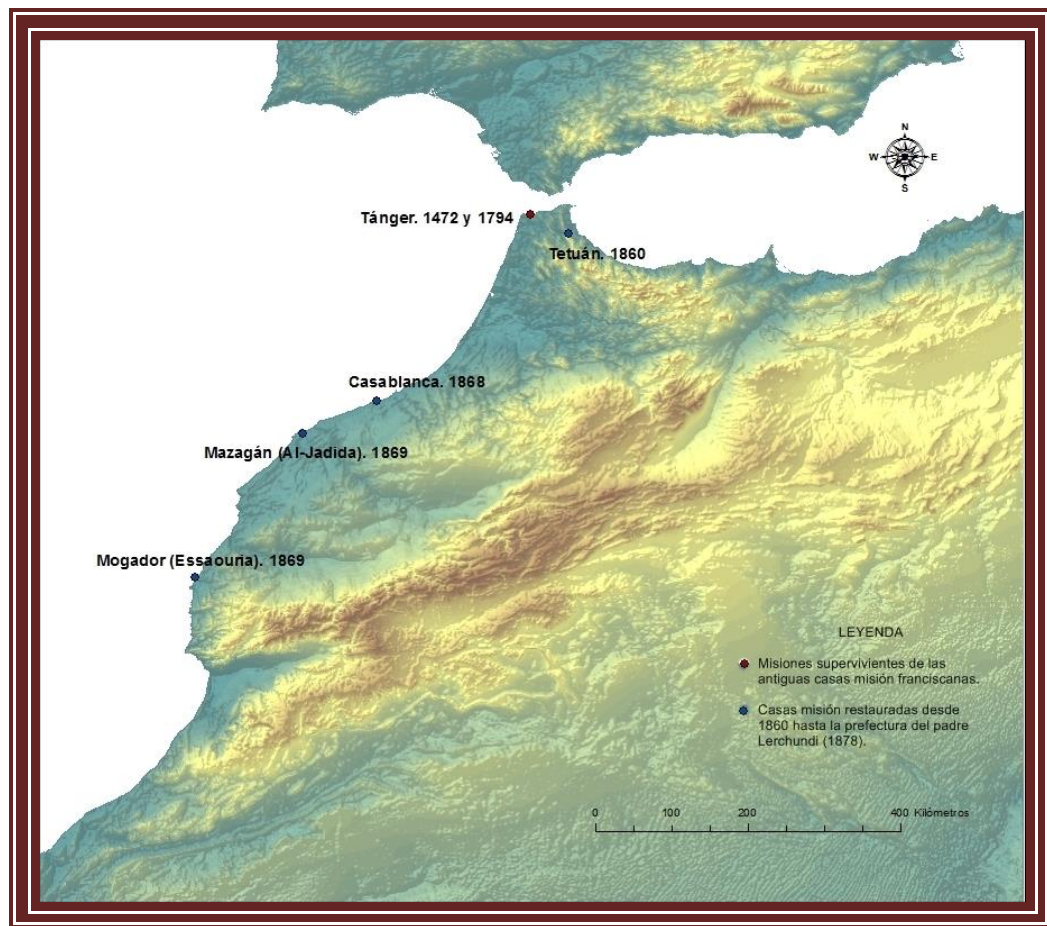
⁸³⁹ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos.* Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1921. pp. 263-264

⁸⁴⁰ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos....* pág. 267.



Fotografías 4 y 5: Casa-misión franciscana de Mazagán (izquierda) e iglesia de Casablanca (derecha).

(Fuentes. Fondo documental del Autor)



MAPA 2. CASAS MISIÓN ESTABLECIDAS DESDE LA GUERRA DE ÁFRICA (1860) HASTA LA PREFECTURA DEL PADRE LERCHUNDI (1877).

(Fuente. Elaboración propia)

Durante este periodo de inestabilidad en la península el padre Cerezal hubo de hacer frente a uno de los primeros intentos de penetración y asentamiento en el territorio marroquí de una congregación religiosa francesa. Un primer intento fue el realizado por el cónsul de Francia, Mr. Tissot, tratando de hacer que los Hermanos de San Juan de Dios vinieran a Tánger para que se hiciese cargo del pequeño hospital francés, proponiendo a Roma que fuesen los destinados miembros de la misma de Marsella o de Barcelona. Sin embargo fue el propio delegado general de los hermanos, Benito Menni quien rechazó la propuesta viendo las malas condiciones del local. Lourido afirma que en ningún momento Miguel Cerezal se opuso a la llegada de los mismos⁸⁴¹. En un segundo caso sí levantó mayores suspicacias al prefecto, tratándose ahora de los misioneros africanos de Lyon, a cuya cabeza estaba abate Augustín Planque⁸⁴², quien en agosto del año 1874 había solicitado a la Congregación de Propaganda Fide la posibilidad de establecer una prefectura apostólica paralela para la zona oriental colindante a la Argelia francesa. Según Lourido podría haber sido el arzobispo de Argel, el ya citado Charles Martial Allemande Lavigerie, quien hubiese aconsejado a Planque solicitar esta demanda⁸⁴³. El arzobispo de Argel pretendía dar salida de esta manera a los deseos de la congregación de instalarse en el norte de África, tras su rechazo a que instalasen los misioneros de Lyon un orfanato en la Kabília, argumentando la inexperiencia de los mismos en la zona⁸⁴⁴, temiendo que la acción de los religiosos lioneses pudiera soliviantar los ánimos en la recién sometida región, tras la rebelión de los Mokrani. Lourido igualmente nos informa acerca de cómo nuevamente instalados en la ciudad de Orán, serían de nuevo expulsados por

⁸⁴¹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El P. Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos”. Separata. (pp.679-726). Nº. 223-224. *Archivo Ibero-Americano*. pág. 717.

⁸⁴² Agustín Planque (1826-1907). Miembro de la Sociedad de las Misiones Africanas, también llamada las Misiones africanas de Lyon, en donde se introdujo motivado por el llamamiento de Melchor de Marion Brésillac (1813-1859), fundador de la Sociedad (1856), y del que había sido, durante muchos años, consejero y asesor. Él mismo fue quien fundó la Congregación de Misioneras de Nuestra Señora de los Apóstoles, rama femenina de la Sociedad de Misiones Africanas. Como su propio nombre indica estaban principalmente orientados a la acción misional sobre el continente africano, si bien es cierto que principalmente e inicialmente en la costa del Cuerno de Oro, comenzando la acción misional de los mismos en Dahomey. Tras la muerte de Brésillac, Planque fue nombrado superior de la misma. Para saber más sobre los mismos consultar la obra de BAUR. J. *2000 años de cristianismo en África*. Madrid. Editorial Mundo Negro. 1996, o PICCIOLA. André. *Missionnaires en Afrique. 1840-1940. L'aventure coloniale de la France*. Paris. Denoël. 1987. Paris.

⁸⁴³ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El P. Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos”. Separata. (pp.679-726). Nº. 223-224. *Archivo Ibero-Americano*. pág. 718.

⁸⁴⁴ CEILLIER. Jean Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique. De la fondation par Mgr. Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*. Paris. Karthala Éditions. 2008. pág. 49.

Lavigerie en 1875. El establecimiento de los misioneros africanos de Lyon en la zona oriental marroquí podía suponer la ruptura del monopolio franciscano de Marruecos, posiblemente como método previo para una posterior introducción de congregaciones francesas en Marruecos como los padres, a los que Lavigerie ya había apostado en la frontera argelino-marroquí, en Car Rouban⁸⁴⁵.

El padre Cerezal se encontró así ante la posibilidad de que se produjese una división de la jurisdicción de la prefectura poniéndose en peligro la labor de los franciscanos. Para ello procedió a ponerse en contacto con el prefecto de la Congregación de Propaganda Fide a fin de que se evitase la materialización de semejante proyecto, exponiendo que se trataría de una violación de los tratados firmados entre el Gobierno de España y Marruecos en el año 1860, en los que se había autorizado la presencia de los frailes franciscanos españoles en el país, y que por tanto, era necesaria la consulta del gobierno español a la hora de permitir la entrada de otras congregaciones que no fuesen la orden franciscana, hablando igualmente sobre la imposibilidad temporal de penetrar en el interior del imperio de los jerifes⁸⁴⁶. A pesar de todo, la Sociedad de Lyon continuó declarando la necesidad que había de llevar a cabo dicho proyecto, sin llegar a una resolución favorable. En sus demandas a la Propaganda Fide argumentaba lo beneficioso que sería su presencia en el país;

“(…) Depuis mon retour de Rome, je n'ai pas un instant perdu de vue les projets que j'ai soumis à la S.C de la Propagande sur l'établissement d'un nouvelle Mission au Maroc. Je n'ai pas facilement recuilli les données que je cherchais; en général, l'entreprise a été représenté à peu près comme impossible à tenter par les points vont j'ai parlé à la S. C dans mon rapport, de sorte qu'il semble fort douteux que, dans toute la partie désignée pour constituer la nouvelle mission, les missionnaires puissent trouver un seul endroit où il soit possible de planter sa tente. Nos Confrères qui sont dans le diocèse d'Oran, sur la frontière du Maroc, on été visiter un des deux centres les plus important, comme je l'avais demandé, ses appréciations, résume assez fidèlement ce que j'ai appris de divers côtes. Voici les passages de sa lettre:.... Nous sommes venus ici pour voir s'il était possible d'entrer au Maroc; or différents obstacles se dressent devant nous. Le premier nous vient à des autorités françaises elles mêmes qui en laissent pénétrer personne, et un prêtre catholique moins que tout “ autre, sur le sol sacre du Maroc, de peur de complication politiques. Vous avez vu le grand émoi causé dans les hautes régions militaires par notre simple promenade à Ouchda. Un nouveau voyage la bas serait absolument empêché, et si nos (us) forcions la consigne, un détachement de spahis serait bien à nos trouses pour nous ramener à Lalla Maghrnia.

⁸⁴⁵ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El P. Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos” *Ibidem*.

⁸⁴⁶ AHPF. Fondo Berbería. Volumen XX. Número.764. Nota enviada por el padre Cerezal al Prefecto de la Congregación de la Propaganda Fide sobre el proyecto del abate Agustín Planque de crear una misión religiosa en la zona oriental de Marruecos. Con fecha de 30 de septiembre de 1874. Desde Tánger.

À Ouchda, on nous a assez bien reçus, il est vrai, mais on nous a reconduits un peu trop cavalièrement, d'aucuns (...) comme fugitifs. Du reste, s'établir à Ouchda, ce serait s'enfermer dans un trou sans issue. La ville, or, plutôt, le misérable village de deux à trois mille habitants se trouve très éloignée de tout autre centre important. Fez la ville la plus rapprochée, est à sept jours de marche, et aucune communication n'existe entre ces deux villes. Les marchands, qui hafinent en ce pays, formeront de nombreuses caravanes quand ils se rendront à une foire ou à un marché quelconque, à effet de se protéger nullement contre les tribus bédouines dont l'habitude est n'épargner personne, ni le pauvre Marocains des villes ou des tribus étrangères, ni les chefs eux-mêmes, par exemple, le Caid d'Ouchda qui doit avoir une nombreuse escorte pour se rendre à Fez. D'Ouchda à Lalla Maghrnia aucune communications réglée, non plus, Quand le Caid d'Ouchda est le Commandant de Lalla Maghrnia veule correspondre, ils expédient des courriers indigènes, voilà toute la porte.

Si donne, nous joignant à une Caravane d'Ouchda à Fez, à supposer que nous les puissions, nous nous rendions dans une ville de l'intérieur, ce en serait que par hasard que nous pourrions donner des nouvelles de ce côté. Il en faut pas songer non plus à s'établir encore parmi les tribus kabyles ou Arabes des compagnes, ignorantes et fanatisées par leurs marabouts. Ce n'est que dans une grande ville que nous pourrions peut-être nous glisser soit sous l'estime indigène, soit comme marchands. La question changerait si l'on obtenait du gouvernement marocain l'autorisation de nous établir. Mais même alors il faudrait prendre l'extérieur musulman pour être toléré par le peuple. Les Missionnaires espagnols de quelques ports de mer sont, comme vous le savez, sous la protection des consuls européens. De la côte atlantique, on serait, je crois, plus rapproché des grands centres, Maroc, Méquinez, Fez, et les communications commerciales ou autres doivent être plus fréquentes du côté de la mer que de ce côté. A part ces villes où l'on peut espérer de fonder quelque chose, je crois qu'il serait bien difficile de s'implanter dans le Maroc. Ce pays, connu toute l'Algérie, est occupé pour des tribus kabyles ou Arabes. Les premières, à peu près indépendantes, sur un grand nombre de points, par exemple, la grande tribu des Beni Isnessen sur la frontière, entre Ouchda et la Méditerranée, les premiers, dis-je, sont moins sincèrement musulmans que les seconds, mais ils sont plus pillards, est tout aussi ennemis des Roumi. Ils ont en général, des cases en pierres, cultivent mieux et sont plus industrieux, mais beaucoup sont polygames comme les arabes. Par tout où il y a des montagnes, vous trouvez des tribus kabyles (...)⁸⁴⁷.

Lavigerie se planteó, a principios del año 1876, la iniciativa de enviar a Marruecos a sus padres blancos con la pretensión de fundar allí un puesto misionero. No obstante, fue consciente de la dificultad que encerraba el proyecto, al percatarse de que semejante actuación supondría la violación de los derechos de los franciscanos en el territorio de Marruecos⁸⁴⁸. Para entender este interés de las congregaciones francesas por la zona oriental de Marruecos, es necesario tener en cuenta que la presión sobre esta frontera estaban ejerciendo los ejércitos franceses de Argelia. Ya en el año 1860 se procedió al envío de una gran expedición militar, dirigida por el general Edmond Charles de Martimprey, con el objetivo de llevar a cabo una

⁸⁴⁷ AHPF. Fondo Berbería. Volumen XX. Número. 768-769. Informe del abate Planque sobre la posibilidad de establecer una misión en Marruecos, incluyendo noticias sobre la situación de Oujda que hace necesario el establecimiento de los mismos en la zona. Con fecha de 10 de noviembre de 1874, desde Lyon.

⁸⁴⁸ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "El P. Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos"...pág. 719.

expedición de castigo sobre las cabilas rebeldes argelinas que desde Oujda realizaban razias sobre el oranesado francés⁸⁴⁹. El control de la zona de Oujda podía así ayudar a la constitución de un glacis defensivo para los territorios de Orán, ampliamente poblada de colonos europeos. La importancia dada al control sobre esta zona de Marruecos puede verse en que con el inicio de la conquista militar de Marruecos en la primera década del siglo XX, sería este territorio el primero en ser ocupado alegándose motivos de seguridad.

El padre Cerezal, tras casi diez años de gobierno de las misiones, finalmente falleció en febrero de 1877 en la ciudad de Tánger. Durante su gobierno su principal objetivo se centró en la reconstrucción del pasado franciscano en las tierras de Marruecos, procurando erigir casas-misión en aquellos lugares en donde se tenía memoria la presencia de los mismos, y allí donde la cada vez más creciente población europea católica, especialmente la española, fuese más notoria. Sin embargo, como hemos visto, su empeño se vio frustrado en parte por las circunstancias políticas que se vivían en España durante esos años, coincidiendo su gobierno con uno de los mayores periodos de inestabilidad política de la historia de España, lo que limitó la capacidad del fraile.

Durante este periodo, sin embargo, incluido el comprendido durante el gobierno interino previo del padre López, las misiones desempeñaron nuevamente el importante papel que habían jugado para la diplomacia española en el país norteafricano en el siglo XVII y XVIII. Ya el 12 de mayo de 1863 es enviada la primera embajada española tras el conflicto hispano-marroquí, comandada por el señor Francisco Merry Colom, acompañado del que luego sería el futuro ministro plenipotenciario de España en Tánger, José Diosdado, así como por el cónsul de Tánger y secretario de Árabe, Felipe Rizo, el agregado Pedro Ortiz de Zugasti y el médico militar, figura, junto con los frailes, indispensable en toda embajada diplomática, Francisco Esteve y Soriano. En esta ocasión sería el padre Gregorio Martínez quien acompase a dicha embajada⁸⁵⁰. Fruto de esta misión diplomática fue la concesión a España de algunas casas en la ciudad de Mazagán en donde se erigió, posteriormente, la casa misión de los franciscanos en dicha localidad⁸⁵¹.

⁸⁴⁹ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. *La otra Guerra de África...* pág. 17.

⁸⁵⁰ BECKER. Jerónimo. *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX...* pág. 98.

⁸⁵¹ BECKER. Jerónimo. *España y Marruecos...* pág. 100.

TERCERA PARTE. CULTIVANDO RELACIONES: PRIMERAS CONVERGENCIAS

CAPÍTULO V. EL NUEVO IMPULSO MISIONAL: JOSÉ MARÍA LERCHUNDI Y SU DIMENSIÓN POLÍTICA.

Durante el gobierno del padre Cerezal se habían trazado las líneas de lo que vino a constituir la labor de gobierno del padre Lerchundi⁸⁵² en Marruecos. Sin embargo el dinamismo desplegado por el fraile vasco entre 1877 y 1896 superó los propósitos iniciales. Hombre de débil constitución, no fueron pocas las veces que enfermó gravemente, contrastando dicha debilidad con la imponente voluntad de acción del religioso. Durante su prefectura, las misiones se convirtieron, a ojos de la política exterior española, en un eficaz instrumento para la consolidación de la política de “penetración pacífica”. El establecimiento de toda una red de escuelas, la apertura de nuevas casas misión, la creación de una imprenta, de una escuela de árabe, de un hospital español en Tánger, su contribución para la consolidación del primer telégrafo de Marruecos, así como la intensificación durante su prefectura del papel de los frailes como agentes diplomáticos tanto del gobierno español, hicieron de este personaje una figura imprescindible a la hora de estudiar la historia de Marruecos durante los últimos veinte años del siglo XIX.

LOS DIFÍCILES COMIENZOS DE LA PREFECTURA.

A la muerte del padre Miguel Cerezal se reprodujo de nuevo el conflicto generado por la designación por parte de Propaganda Fide del nuevo prefecto el 10 de junio de 1877⁸⁵³, siendo un nombramiento realizado, en opinión del gobierno español, de manera unilateral,

⁸⁵² Nacido en 1836 en Orio, Guipúzcoa. Ingresó en la orden de San Francisco 1856, ordenándose presbítero en 1859. En 1862 se incorporó a las misiones franciscanas de Marruecos, siendo el superior de la misión de Tetuán en el momento de su nombramiento como sucesor del padre Cerezal.

⁸⁵³ Igualmente el Vice-comisario Apostólico de los Franciscanos en España le investió igualmente con los atributos de Superior Mayor Regular de la Misión. GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la misión en Marruecos...* pág. 279.

atentando con ello al teórico patronazgo que ejercía el gobierno de España sobre las misiones de Marruecos. Por tanto, una vez se produce una situación muy semejante a la acontecida a la habida con padre Esteban Basarte⁸⁵⁴. A pesar de la semejanza entre ambos casos, profundizando más, se percibe como las diferencias en el comportamiento de ambos individuos, así como su carrera vital hicieron que, a diferencia de lo sucedido anteriormente, finalmente se solucionase de manera satisfactoria para ambos. En primer lugar, frente a la actitud claramente desafiante mostrada por el padre Basarte, la postura del padre Lerchundi se caracterizó por plegarse (veremos que hasta cierto punto) a las órdenes del gobierno español. En segundo lugar, el padre Lerchundi se había formado como misionero en el colegio de misioneros creado para tal fin, así como había ejercido su apostolado como tal en Marruecos durante la prefectura del padre Miguel Cerezal⁸⁵⁵, lo que le hacía un perfecto conocedor de la realidad misional de Marruecos y del país en general, como posteriormente demostraría.

Patrocinio García Barriuso, nos narra en su obra, como el vice-comisario de la orden franciscana en España, el padre Vicente Albiñana, había advertido a la Congregación de Propaganda Fide sobre la necesidad de comunicar al gobierno español el nombramiento, conociéndose los antecedentes que se tenían sobre las repercusiones que podría conllevar un nombramiento unilateral⁸⁵⁶. Entre las primeras acciones del padre Lerchundi estuvo la de comunicar inmediatamente a la legación de España en Marruecos, presidida por el ministro plenipotenciario Don Eduardo Romea⁸⁵⁷, su nombramiento como “Prefecto de las Misiones Católicas”, sin hacer alusión al calificativo de “españolas”, algo que escandalizó notoriamente al presidente de la legación, ya que este país era quien las sostenía económica y humanamente⁸⁵⁸. Su acción fue calificada como antipatriota, acusación que se repetiría posteriormente a lo largo de su prefectura, entendiendo sus opositores que hizo gala desde un principio de un acusado romanismo. Así la legación comunicó el 13 de agosto de 1877 que no podía aceptar su nombramiento, reconociendo tan solo como superior de las mismas al padre Gregorio Martínez que, a la muerte del padre Cerezal, ostentaba el cargo de vice-presidente

⁸⁵⁴ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “Estudio Preliminar” del *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos* del padre Fray José Lerchundi. CSIC. Madrid. 1999. pág. 13.

⁸⁵⁵ LÓPEZ, José María. *El padre José Lerchundi. Una biografía documentada*. Imprenta Clásica Española. 1927. Madrid. pp. 16-19.

⁸⁵⁶ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Ibidem*.

⁸⁵⁷ Ministro Plenipotenciario de España en Tánger desde febrero de 1875 hasta octubre de 1878.

⁸⁵⁸ GARCIA BARRIUSO. *Los derechos del gobierno español sobre la misión de Marruecos...* pág. 283.

de las misiones de Marruecos. El diplomático solicitó al padre Martínez una lista de los frailes que había procedido a reconocer al padre Lerchundi para expulsarlos del país⁸⁵⁹. En un principio, el religioso explicó al ministro el 19 de septiembre que, siendo órdenes de Roma, no estaba en la mano de los religiosos desacatarlas y que por tanto le debían obediencia⁸⁶⁰. No obstante, el padre Gregorio Martínez, junto al ya mencionado padre Agustín Malo, dieron a entender al diplomático que ellos no se sentían completamente vinculados al padre Lerchundi, lo que impulsó a Eduardo Romea a solicitar al vicecónsul de Tetuán, Fernando Gómez de Bonilla y Somoza, para que procediese a la expulsión del religioso franciscano el 23 de septiembre de 1877⁸⁶¹.

La inteligencia política del recién nombrado prefecto le empujó a obedecer la orden de su gobierno, exiliándose de Marruecos. Mientras se producían las negociaciones entre el gobierno español y la Santa Sede para resolver el conflicto, el prefecto optó por retirarse a la ciudad de Granada con el objetivo de perfeccionar sus conocimientos de lengua árabe. Allí trabó amistad con el insigne arabista, Francisco Javier Simonet (1829-1897), catedrático de lengua árabe de la misma universidad, con quien mantuvo una regular correspondencia epistolar toda su vida. En el archivo franciscano de Tánger encontramos gran parte de estas cartas con consultas sobre terminologías del árabe dialectal etc. Fruto de esta colaboración de años, fue publicada en 1881 su *Crestomatía arábigo-española o colección de fragmentos históricos, geográficos y literarios relativos a España bajo el periodo de la dominación sarracénica seguida de un vocabulario de todos los términos contenidos en dichos fragmentos*. Se trató, en teoría, de una obra con fines didácticos para facilitar la enseñanza del árabe en las universidades españolas⁸⁶². Tras su estancia en la ciudad andaluza, fue trasladado a Santiago de Compostela, donde ejerció, aunque durante poco tiempo, como rector y profesor de lengua árabe en el colegio de misioneros de la ciudad. A pesar de su delicada situación, como desterrado, no perdió de vista el curso de las negociaciones entre el gobierno

⁸⁵⁹ CALVO MORALES. Gaspar. “El padre Lerchundi. Notas para una biografía”. (pp. 509-538). *Archivo Ibero-Americano*. Madrid. Nº 223-224. Julio-diciembre de 1996. pp. 520-522.

⁸⁶⁰ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español sobre la misión de Marruecos...*pág. 289

⁸⁶¹ CALVO MORALES. Gaspar. “El padre Lerchundi. Notas para una biografía”...pág. 523.

⁸⁶² LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español. 1840-1917*. Granada. Editorial de la Universidad de Granada. 2011. pág. 255.

español y la Santa Sede a través del nuncio pontificio de Madrid, Monseñor Giacomo Cattani (1877-1879)⁸⁶³.

En las negociaciones con el gobierno español tuvo finalmente la Santa Sede que plegarse a la exigencia del gobierno de Madrid, a pesar de la oposición del cardenal Nina, secretario de Estado entre 1878 y 1880. La Santa Sede declaraba nuevamente que, si bien habían cedido en el derecho de presentación para las sedes episcopales, éste no había sido jamás, en teoría, otorgado para la designación de prefectos ni vicarios apostólicos. De todas maneras, desde Roma se propusieron dos opciones como medio a través del cual salir de bloqueo diplomático al que se había llegado. Una consistía en que el vice-comisario o comisario de los franciscanos españoles fuese quien llevase a cabo la realización de una terna de candidatos, consultándoselos al gobierno antes de comunicarlo a Roma o que el obispo-vicario de Ceuta obtuviera la dirección de las misiones, designando un vicario para Tánger con las facultades de prefecto apostólico⁸⁶⁴.

Por otro lado, la actitud de los frailes fue dispar; si bien acataron el nombramiento que había llevado a cabo el gobierno español, no faltaron los hermanos díscolos que veían en el padre Lerchundi al legítimo prefecto. En la documentación aparece como tenía orden el gobierno español de expulsar de Marruecos a aquellos hermanos que no se mostraran obedientes, así como las medidas que se habían de llevar a cabo para acabar con semejante situación;

“Excmo. Señor.

Muy Señor mío; Por mis despachos nº37 y 40 de 24 de Febrero último y 9 del actual, y copias anejas se halla V.E. enterado de la cuestión no solo grave sino también escandalosa ocurrida en Mazagán con motivo de ciertas cartas publicadas en el “Gibraltar Guardian” y atribuidas al Religioso Padre Fr. Benito Pastre del Rio de la orden que solicite y obtuve mediando algunos detalles que asimismo expuse a V.E. del Rvdo. P. Fr. Gregorio Martínez para que aquel religioso presentase en Tánger a responder de los cargos que se le hacían, y de la manera como el expresado Padre Benito eludido el cumplimiento de aquella orden, no bajando a tierra en Tánger y siguiendo su viaje a España con el vapor que le trajo desde Mazagán, desde cuya borda se limitó a enviarme a última hora la carta/anejo al referido despacho nº4 que recibí después de la salida del expresado vapor.

Hoy por correo de tierra recibo de nuestro celoso Vicecónsul de Mazagán cuya conducta he aprobado el adjunto oficio de fecha de 3 del actual, dándome cuenta del

⁸⁶³ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “Estudios Preliminar” del *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*.... pp: 13-14.

⁸⁶⁴ CALVO MORALES. Gaspar. “El padre Lerchundi. Notas para una biografía”...pág. 530.

proceder seguido por el P. Benito, que por considerarle de suma importancia remito original a V.E. con los no menos importantes documentos que le son anejos.

Para que vuestra excelencia se forme una idea exacta del carácter de este sacerdote debo manifestarle que durante la Pro-prefectura del R. P. Fr. Miguel Cerezal fue trasladado de Tetuán a Tánger y de Tánger a Mogador y de Mogador por su carácter díscolo e intransigente que le ha hecho imposible permanecer largo tiempo en un mismo (sic)⁸⁶⁵.

Aun cuando la simple lectura de estos escritos impondrá a V.E. de Todo asunto en sus menores detalles, séame lícito sin embargo llamar la atención de V.E. acerca de la posición falsa en que al Ministro de España coloca el P. Fr. José Lerchundi que desde Granada hace nombramientos y dispone de la Misión como Pro-prefecto, aún reconocido por los individuos de la misma, cuando a mí se me ha ordenado reconocer en esa calidad única y solamente al P. Fr. Gregorio Martínez y enviar a España a cuantos religiosos se opongan a este reconocimiento. Sobre esto, que es ya público aquí, V. E. resolverá lo que estime oportuno para que las disposiciones del Gobierno de S.M. sean acatadas por todos los religiosos que componen la Misión Católica española en Marruecos, los cuales no reconocen al P. Martínez sino como Residente Interino de la Comunidad de Tánger y si solo al P. Fray José de Lerchundi como Pro-prefecto. Pruébalo así no solo las vacilaciones del mismo Padre Martínez consignadas en mi despacho nº37 sino los oficios dirigidos al Vice-cónsul en Mazagán por los P.P. Paibes y Lastre y que dicho funcionario señala en el cuyo con los nº 1, 5, 7 y 9 cuyo contenido me permito de calificar nuevamente de grave.

1ºPara destruir la impresión que en desprestigio de la autoridad del P. Gregorio Martínez y de esta Legación que por mandato de S.E. le sostiene y reconoce en el cargo de Pro-prefecto interino ha producido no solo en Mazagán sino en todo Marruecos el incidente de Mazagán, creo de mi deber someter a V.E. 1º la conveniencia de que se imponga al P. Benito Lastre un castigo que llegase a ser público en Marruecos como pública ha sido su desobediencia a su autoridad que el Ministro de España tiene orden de hacer respetaren este Imperio.

2ºQue se adopten las medidas oportunas para que el P. Lerchundi cese de ejercer, desde Granada en donde se halla y contra la voluntad del Gobierno de S. M. actos de autoridad que este no le reconoce y si solo reconoce en el P. Fr. Gregorio Martínez y 3º que se obtenga a favor del P. Fr. Benito Martínez o de cualquier otro religioso que no sea el P. Lerchundi, el nombramiento de Pro-prefecto de estas Misiones, para que el nombrado sea así reconocido por todos los Religiosos que la componen, y no lo sea solamente por la Legación, cuya situación, sabrá anómala, es insostenible con desprestigio de mi propia autoridad y del Patronato que ejercemos.

En cuanto al P. Fr. José de Lerchundi, me tomo la libertad de repetir que en este asunto tiene la honra de exponer en mis anteriores despachos: Después del proceder que he observado y sigue observando en contra de las disposiciones del Gobierno de S.M. que le son conocidas pues le fueron oportunamente notificadas de oficio por esta Legación, su regreso a Marruecos en calidad de Pro-prefecto, o el desempeño por el de este cargo desde España, equivaldría a la pérdida total y absoluta del derecho de Patronato que S.M. ejerce sobre estas Misiones Católico-españolas.

Antes de terminar este despacho séame permitido manifestar a V.E que entre estos Religiosos corre la especie de que el P. Lerchundi no solo no ha sido amonestado cuando llegó a Madrid, sino que el Gobierno le tiene señalados cincuenta duros al mes para vivir en donde mejor convenga, cuya conducta aquí comentada produce el consiguiente mal

⁸⁶⁵ [sitio]

efecto porque existe el precedente de que al P. Basarte en un caso idéntico se le nombró y se le envió al colegio de Santiago (...)"⁸⁶⁶.

A pesar de la actitud conciliadora de Lerchundi, se negó en principio a delegar facultades en el padre Gregorio Martínez, al considerarlo no apto para dicho cargo, calificándolo como misionero inútil, en comunicación a Roma desde Ceuta⁸⁶⁷. Sin embargo, finalmente lo hizo para que pudiese gobernar como superior interino, a la manera como lo había sido el padre Pedro López con anterioridad. El gobierno español una vez conocido esto, reconoció al padre Martínez como superior de las misiones⁸⁶⁸.

Finalmente se llegó a un acuerdo entre la Santa Sede y el gobierno español, a través de la nunciatura y la embajada de España en Roma, que acabó confirmando la pretensión española de hacer necesaria la declaración su *placet* en el nombramiento del prefecto de las misiones de Marruecos, algo que no se había producido en los siglos anteriores. Argumentaba el gobierno la necesidad que la misión tenía de estar bajo la protección española ya que en caso contrario, una vez que los marroquíes supieran que los religiosos no gozaban de la protección española, dejarían a partir de ese momento de respetar a los misioneros, siendo preciso dejar bien claro el papel que ejercía España sobre las misiones⁸⁶⁹. Desde entonces la designación de la prefectura fue comunicada a través de la nunciatura de Madrid, necesitando la aprobación escrita del gobierno español⁸⁷⁰. El proceso de elección del prefecto siguió a partir de entonces el siguiente sistema: la organización de una terna de tres candidatos se realizaba por el comisario o vice-comisario de los franciscanos en España⁸⁷¹, bajo la supervisión del gobierno, teniendo la Sagrada Congregación de la Propaganda que nombrar a uno de éstos tres, comunicándose posteriormente al gobierno español, quien, a su vez, lo ratificaba.

⁸⁶⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº1. Con fecha de 16 de marzo de 1878. Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Marruecos, al Ministro de Estado.

⁸⁶⁷ CALVO MORALES. Gaspar. "El padre Lerchundi. Notas para una biografía"...pág. 525.

⁸⁶⁸ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español sobre la misión de Marruecos*...pp. 298-299.

⁸⁶⁹ MUÑOZ ROBLES. Cristóbal. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*...pág. 239.

⁸⁷⁰ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español sobre la misión de Marruecos*...pp. 313-314.

⁸⁷¹ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome II. L'ouverture*...pág. 466.

Es necesario comprender el contexto en el que se envuelve este delicado proceso de la designación de Lerchundi. Dos años antes de la nombramiento del fraile vasco se había producido en la península la restauración de la monarquía borbónica en la figura de Alfonso XII (1875-1885) quien había conseguido imponerse a los carlistas insurrectos que cuestionaban su legitimidad. Los principales opositores carlistas se encontraban en Roma, por lo que Cánovas tuvo que conseguir el reconocimiento pontificio de la nueva situación como medio con el que neutralizar a los partidarios del carlismo, quienes desde Roma pretendían evitar el reconocimiento de la nueva monarquía⁸⁷². El despliegue diplomático llevado a cabo por el gobierno de Cánovas ante la Santa Sede pretendió igualmente el reconocimiento de toda una serie de privilegios para la restaurada monarquía que tenían que ser emanados desde Roma. Entre estos privilegios, estaba el reconocimiento de los derechos de patronato, y por tanto sobre la gestión de la Obra Pía de Jerusalén. También obtuvo que la designación de prelados y otros cargos eclesiásticos se llevase a cabo en función de la lealtad a la dinastía reinante, manteniendo la fuerte tradición regalista⁸⁷³, no sin la oposición de ciertos prelados para quienes los privilegios no eran inherentes a la monarquía sino a la actitud del propio monarca⁸⁷⁴. La inflexibilidad del gobierno a lo que se podía considerar una deslealtad al nuevo régimen, radicaba en la necesidad del gobierno de consolidar la monarquía restaurada de Alfonso XII.

Una vez finalizadas las comunicaciones entre Roma y Madrid, la Santa Sede dio entonces orden al padre Lerchundi para que llevase cabo las negociaciones convenientes con su propio gobierno⁸⁷⁵. La normalización y aplicación del acuerdo se materializó con la restitución de su cargo como prefecto apostólico, tomando posesión en diciembre de 1879 en la ciudad de Tánger. Es importante ver que hasta su prefectura, no se terminó con la confusión de jurisdicciones, que provocó complicaciones en la situación de la religión católica en el país norteafricano. En los acuerdos, a pesar de quedar garantizado lo que el gobierno español calificaba como derechos de “patronato”, lo cierto es que la situación de la religión católica en Marruecos quedaba alejada de lo que había venido siendo el Real Patronato ejercido por España en América. La situación de los frailes en el país, garantizada tras la firma de un

⁸⁷² MARTÍ GILABERT. Francisco. *Política religiosa de la Restauración. 1875-1931...* pág. 23.

⁸⁷³ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía...* pág. 148.

⁸⁷⁴ NUÑEZ MUÑOZ. María F. *La Iglesia y la Restauración. 1875-1881...* pág. 255.

⁸⁷⁵ CALVO MORALES. Gaspar. « El padre Lerchundi. Notas para una biografía »...pág. 531.

tratado de Wad-Ras, era mucho más similar a la ejercida por Francia en los países de Levante y Extremo Oriente, es decir, al sistema de protección que ejercía el país galo sobre los cristianos árabes, chinos, siameses y anamitas, a través del sistema de las capitulaciones, que al sistema de patronato mantenido en América y Filipinas. La problemática existente entre el gobierno español y la Santa Sede había estado condicionada por la confusión existente entre las instancias gubernamentales españolas que, dentro de su tradición, había considerado su papel ejercido en Marruecos como análogo al de tierra de patronato, aun sin tratarse de territorio colonial español, ni existiendo ningún tipo de documento pontificio que avalase el trasvase de poder para el ejercicio de dicho patronazgo.

LA CONFERENCIA DE MADRID DE 1880. PRIMERA INTERNACIONALIZACIÓN DE LA CUESTIÓN MARROQUÍ. PRESIONES PARA EL ESTABLECIMIENTO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA.

Poco después de la subida a la prefectura se celebró en la capital española la primera conferencia internacional sobre Marruecos. La situación de Marruecos había adquirido un notorio interés a nivel internacional. En el año 1863, después de la guerra hispano-marroquí, y tras la conferencia de Berclard, Francia alcanzó una privilegiada posición para hacer de contrapeso a la principal beneficiaria tras el conflicto, Gran Bretaña⁸⁷⁶. El número de importaciones y exportaciones en el país norteafricano aumentó considerablemente durante las últimas décadas del siglo XIX, estando a la cabeza de los intereses económicos en el país norteafricano Gran Bretaña, pudiendo decir que fue ella la *iniciadora del comercio a gran escala en Marruecos*⁸⁷⁷. La entrada de Marruecos en la red comercial-capitalista que empezó tejerse en el siglo XIX alteró, en ocasiones dramáticamente, las estructuras económicas y sociales, desestructurando el comercio local⁸⁷⁸, como le sucedió a la gran mayoría de los estados extra-europeos⁸⁷⁹. Los gobiernos europeos recurrieron a intermediarios marroquíes para llevar a cabo las gestiones comerciales. Como manera de proteger sus intereses, las potencias otorgaron “cartas de protección” a estos individuos. Los “protegidos”, como

⁸⁷⁶ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome II. L'ouverture...*pp. 391-393.

⁸⁷⁷ FIELDHOUSE. David. *Economía e Imperio. La expansión europea. 1830-1914...*pág. 309.

⁸⁷⁸ PENNELL. C. R. *Marruecos. Del Imperio a la independencia...*pp. 180-184.

⁸⁷⁹ SURUN. I (Coord.). *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires. 1850-1960...*pp. 270-271.

rápida­mente se pasaron a denominarse, quedaron entonces al margen de la ley majzeni⁸⁸⁰, para cobijarse bajo la jurisdicción consular. El crecimiento de su número estuvo en relación con el aumento de la presencia comercial europea en el país. En gran número de casos, los judíos fueron los principales sujetos sobre los que establecer estas capitulaciones de protección, transformándose en uno de los agentes de penetración europea en el país⁸⁸¹. Al igual que en el Imperio Otomano, en cuyo caso habían sido mayoritariamente los cristianos a quienes se les había concedido las cartas de protección, la nueva situación jurídica alteraba el “pacto de la *dhimma*”, y por tanto el estatus de inferioridad jurídica de los judíos respecto de los musulmanes. Ante esta situación se fueron levantando las voces de los ulemas marroquíes⁸⁸², contribuyendo a favorecer un clima de recelo hacia las comunidades judías del país⁸⁸³. La progresiva extensión de esta protección favoreció los abusos, no implicando tan solo a las comunidades judías, sino un cada vez mayor número de musulmanes de todas las clases sociales. Se concedió así a individuos que utilizaban dichas protecciones en favor de sus intereses personales, a la vez que las potencias, por medio de sus protegidos conseguían lo que hasta entonces les había estado vedado; el reconocimiento de la posesión de tierras, que por esta misma condición, estuvieran fuera de la fiscalidad majzeni⁸⁸⁴. El asunto de las protección supuso un fuerte desafío a la autoridad del sultán, pretendiendo el gobierno marroquí tratar de limitarla por todos los medios posibles. Ante lo que se consideró un desbordamiento de la situación, que podría desembocar en una desestabilización política del país, se procedió a la convocatoria de una conferencia de la que se pretendía que resultase una regularización del número y la situación de éstos protegidos. Se buscaba en todo momento mantener la estabilidad del imperio jerifiano, en pro de una política de *status quo* que garantizaba la independencia del mismo. La Convención de Berlín de 1863 había

⁸⁸⁰ Palabra utilizada para designar al antiguo gobierno marroquí. Para profundizar sobre sus orígenes y características, consultar las obras de BEN MLIH. Abdellah. « Chapitre III. État et société dans le Maroc du XIX siècle » (pp. 85-126). En *Structures politiques du Maroc colonial*. Paris. L'Harmattan. 2000.

⁸⁸¹ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco...* pág. 21.

⁸⁸² KENBIB. Mohammed. *Les Protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*. Publications de l'Université Mohammed V. 1996. Rabat. pp. 215-222.

⁸⁸³ Ya desde la ocupación española de Tetuán la situación de los judíos de la ciudad bajo la administración del gobierno de Madrid levantó suspicacias entre la población musulmana, especialmente en los procesos judiciales en los que las autoridades españolas contaron con los servicios de la población judía local como traductores. AKMIR. Youssef. « De la potencia invasora a la potencia protectora. Percepción de España en el norte de Marruecos. (1860-1923). (pp. 157-175). *Awraq*. Nº. 5-6. 2012.

⁸⁸⁴ KENBIB. Mohammed. *Les Protégés...* pág. 62.

contribuido a fijar los perfiles de la protección consular. Sin embargo desde dicha fecha el número de protegidos no hizo sino aumentar⁸⁸⁵. Ya a finales de la década de los setenta, Gran Bretaña, España e Italia, para quienes la situación de “*status quo*” era fundamental a la hora de proteger sus intereses en el país, veían necesaria esta regularización de la situación de los protegidos, limitando su número⁸⁸⁶. A pesar de los recelos existentes por parte de Gran Bretaña y su delegado en Marruecos, Sir Drummond Hay, hacia las iniciativas españolas durante estos años⁸⁸⁷, apoyaron conjuntamente la necesidad que había de revisar la cuestión de los protegidos. El gobierno francés, sin embargo, presionado por los lobbies argelinos, mantuvo una política más ambivalente que oscilaba entre las tesis favorables al mantenimiento del *status quo*, y una clara intención anexionista⁸⁸⁸, que tuvo su principal exponente en los años 1881-1884 con la figura del embajador francés en Tánger, Monsieur Ladislav Ordega⁸⁸⁹. La cuestión de Marruecos se estaba convirtiendo en un capítulo más de la rivalidad franco-británica en el Mediterráneo, teniendo lugar la conformación de una situación paralela a la cuestión de Oriente, en Occidente⁸⁹⁰. Dos años antes de la conferencia, tras el tratado de San Stéfano de 1878, Chipre quedaba bajo tutela británica, lo que había supuesto un fuerte golpe para los intereses franceses en el Levante. Así Francia consideró necesario afianzar su situación en el occidente mediterráneo⁸⁹¹, que le llevó a la conquista de Túnez en 1881, consolidando su hegemonía en la zona. En el año 1877 se había convocado una conferencia en Tánger para llegar a un consenso y limitar los abusos de las protecciones,

⁸⁸⁵ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome II. L'ouverture...* pp. 404-405.

⁸⁸⁶ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuel. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración (1875-1894)*. CSIC. Madrid. 1985. pp. 60-63.

⁸⁸⁷ SALOM COSTA. Julio. *España en la Europa de Bismark. La política exterior de Cánovas. 1871-1881*. Madrid. CSIC. 1967. pp. 335-367.

⁸⁸⁸ FIELDHOUSE. David. *Economía e Imperio...* pp. 321-323.

⁸⁸⁹ Destacables fueron las maniobras del diplomático francés de Tánger (1881-1885) en favor de la intervención francesa en el país, contribuyendo notoriamente a la desestabilización de la situación del país con la concesión de la protección al miembro de una de las grandes familias *chorfa* (jerifes) de Marruecos. Abd el Salam Ouezzani, destacado miembro de esta familia idrisí quién podía desafiar la legitimidad de la dinastía alawita de Marruecos. Este diplomático mantenía fuertes apoyos gubernamentales a su gestión como podía ser el de Léo Gambetta. Los manejos del diplomático francés, finalmente, no tuvieron los frutos deseados. Para profundizar sobre la cuestión consultar MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise...* pp. 44-66.

⁸⁹⁰ PENNELL. C. R. *Morocco since 1830, a history*. New York. New York University Press. 2000. pág. 41.

⁸⁹¹ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc...* pág. 370.

siendo requeridos todos los representantes consulares de la ciudad. Ni en esta conferencia, ni en otra posterior de 1879 en la misma ciudad, se consiguió llegar a un consenso, por lo que se decidió que sería más aconsejable su celebración en una ciudad fuera de la jurisdicción del sultán de Marruecos, y sin la participación de los delegados de las potencias presentes en las anteriores reuniones⁸⁹².

Así, en el año 1880 se convocó nuevamente una conferencia, esta vez en Madrid, y en la que participaron delegados de numerosos países como Gran Bretaña, Francia, España, Italia, Portugal, Alemania, Holanda, Austro-Hungría, Bélgica, Suecia, Noruega⁸⁹³, Dinamarca, los Estados Unidos y Marruecos, es decir, todos aquellos países con intereses comerciales en el país, y por supuesto con protegidos en el mismo.

Sin embargo la conferencia pronto desbordó el asunto de la protección para entrar en otros aspectos de la situación de Marruecos, como fue la cuestión religiosa, en referencia a la situación de los judíos y los cristianos. Respecto a la población judía, cierto es que siempre disfrutaron de garantías para el ejercicio del culto, como *dhimmi*es que eran considerados. Otra cuestión era su situación social derivada de su condición jurídica, que podía variar considerablemente de unos lugares a otros, teniendo como ejemplo la situación de la próspera comunidad hebrea de Tánger frente a la precaria situación de los judíos de Chauen. El conflicto hispano-marroquí del año 1860 cambió notablemente la situación de algunas de sus comunidades. Supuso un nuevo despertar de la comunidad judía de Tetuán, a la que se la equiparó con la población musulmana de la ciudad⁸⁹⁴. Fue tras los años de ocupación española (1860-1862) en los que esta comunidad consiguió revitalizar y restablecer las redes comerciales pre-existentes (pero en declive) con las ciudades y puertos andaluces⁸⁹⁵. Conectados estaban también con Gibraltar, en donde residían gran número de judíos tetuaníes, recuperando ahora gran parte de su potencial económico, a lo que se sumaba que muchos miembros de estas familias disfrutaron de los privilegios que les concedía el sistema de protecciones. A pesar de la política antisemita de los bajás que se sucedieron tras la ocupación

892 FERNÁNDEZ ALMAGRO, Melchor. *Historia Política de la España Contemporánea*. Part. 1. Alianza Editorial. 1972. Madrid. pág. 357.

⁸⁹³ Representadas por un mismo delegado, Sr. Akerman.

⁸⁹⁴ VILAR, Juan Bautista. "Emancipación de los judíos de Marruecos (Tetuán, 1860-1862). Resurgimiento de una minoría en un país islámico". *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*. Nº13-14. Tetuán. 1976. pp. 72-97.

⁸⁹⁵ VILAR, Juan Bautista. *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo. 1850-1870. Aproximación a la Historia de Judaísmo Norteafricano*. Caracas. Biblioteca Popular Sefardí. 1985. pp. 160-165.

española, la comunidad judía tetuaní no volvió a ser la de antes. No obstante, a nivel general, su situación estaba subordinada a las arbitrariedades de la población musulmana. En el año 1860 se había fundado en Londres un comité de ayuda a los judíos huidos de la guerra-hispano marroquí. El presidente del mismo, Moses Montefiore (1784-1885), llevó a cabo una famosa misión en el año 1864, en la que consiguió que, de manos del sultán, se promulgase un *Dahir* (decreto) el cinco de febrero de 1864 que mejorase la situación jurídica de las comunidades judías de todo Marruecos⁸⁹⁶. A pesar de ello, este decreto no fue aplicado en su totalidad, en parte por la propia debilidad del poder majzén de quien dependían, jurisdiccionalmente, las comunidades judías de todo el país. A nivel educativo fue notoria la actividad llevada a cabo por la Alianza Israelita Universal, fundada en París en el año 1860, la cual intentó mediante su red de escuelas, muy extendidas posteriormente por el territorio marroquí⁸⁹⁷, mejorar el nivel educativo de las distintas comunidades dispersas por el mundo⁸⁹⁸. Así, para la conferencia, diferentes organizaciones judías como la Alianza Israelita Universal de París, la Sociedad Anglo-judía de Londres, y organizaciones judías americanas procedieron a demandar a sus respectivos gobiernos se pronunciasen para que la situación de los judíos marroquíes fuese puesta en la mesa de negociaciones de la conferencia⁸⁹⁹.

La situación de los católicos del país fue igualmente uno de los aspectos que se subrayó en la conferencia. A pesar de las garantías que durante siglos habían dado los sultanes a los religiosos franciscanos por medio de dahires para la libertad de culto y sostenimiento del mismo, el delegado austríaco, el conde Ludolf, a instancias del cardenal Nina, insistió en la necesidad de llevar a cabo la redacción de una declaración en la que se presionase a las

⁸⁹⁶ La embajada del mismo se produjo a raíz de la ejecución de dos judíos, uno en Tánger y otro en Safi el 30 de julio de 1863 al ser acusados de haber asesinado a un recaudador español (al parecer envenenado) motivó el viaje del mismo, teniendo este caso gran resonancia en Europa. En el fondo dicho suceso fue instrumentalizado por el ministro plenipotenciario inglés, Sir. Drummond Hay para desacreditar a su homólogo español, Merry y Colom, en un intento, según Miège de alejar a la población judía de la órbita de influencia española. Para saber más consultar MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome II. L'ouverture...* pág. 564.

⁸⁹⁷ LASKIER. Michael. M. *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish Communities of Morocco. 1862-1962*. State University of New York Press. 1983. Albany. (EE.UU). pp. 31-100. Consultar igualmente la obra de CHOURAQUI. Andrée. *L'Alliance israélite universelle. La renaissance juive contemporaine*. Paris. Presses Universitaires de France. 1965.

⁸⁹⁸ Para profundizar sobre su labor entre las comunidades judías de los diversos países mediterráneos consultar la obra de KASPI. André. *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle. De 1860 à nos jours*. Paris. Armand Collin. 2010.

⁸⁹⁹ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome III. Les difficultés...* pág. 280.

autoridades majzeníes para que se aboliesen todas las trabas legales que impedían la equiparación de los católicos con los musulmanes en el país⁹⁰⁰. Sin embargo dicha declaración firmada por las potencias reunidas era considerada ilógica por parte de las autoridades marroquíes, ya que, en los años anteriores, los impedimentos para el libre ejercicio del culto cristiano en el país habían sido mínimos. Sin embargo con ello se pretendía forzar al poder jerifiano, como se había hecho con el sultán otomano en años anteriores, cuando fue forzado a emancipar a los *millet* sometidos al sistema de *dhimma*⁹⁰¹. Los decretos imperiales de la Sublime Puerta en favor de la equiparación legal de judíos y cristianos en el Imperio, el *Hatti Sherif Gülhane* de 1839, y el *Hatti Humayun* de 1856, si bien se inscribían dentro de la lógica reformadora del periodo de las *Tanzimats*, fueron firmados bajo la presión de querer demostrar a las potencias la capacidad del imperio de modernizarse⁹⁰². A pesar de este reconocimiento, la situación de los judíos marroquíes no varió notablemente en los años siguientes, sucediéndose los famosos asaltos a los *mellahs* de ciudades como Marrakech o Fez⁹⁰³. El decreto por otra parte no supuso un gran cambio para la población cristiana del imperio, en concreto para la población católica, que había disfrutado desde hacía décadas de libertad religiosa, sobre todo, tras las clausulas firmadas en las mencionadas paces de Tetuán. La extrañeza de las autoridades marroquíes por la declaración de la conferencia se expresa del siguiente modo en una carta dirigida al Presidente Cánovas del Castillo:

“Loor á Allah único: A nuestro amigo el prudente y distinguido caballero el ilustre Presidente del Consejo de Ministros de Su Majestad el Rey de España, ex – Presidente de la Conferencia habida en Madrid para tratar el asunto de protección en Marruecos. Excmo. Señor Don Antonio Cánovas del Castillo; sin cesar nos interesamos por vos y por cuanto os atañe rogando á Allah estéis siempre bueno y después sabed, oh amigo, que nos apresuramos a escribiros para participaros que Nuestro Soberano, favorézcale Allah, ha leído el memorándum que nos fue entregado, por vuestro conducto por los Plenipotenciarios reunidos en Madrid, y ha fijado en él toda sus atención, así por su procedencia elevada como por sus contenido conforme con lo dispuesto por sus antepasados hayales Allah santificado, y con las órdenes dadas últimamente por Él a sus Autoridades. Vos como Presidente y los demás plenipotenciarios os enterasteis con satisfacción de la carta Sheriffiana que os he leído, porque según ella no es posible que los súbditos de sus Majestad Sheriffiana no alcancen justicia, aun cuando su religión sea

⁹⁰⁰ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuel. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración...* pág. 62

⁹⁰¹ AGA. Caja (15) 003.002 M235 TOP81/03-03. Expediente nº1. Asuntos católicos de Marruecos. Mensaje de la conferencia de Madrid al Sultán de Marruecos a propósito de la libertad religiosa en el Imperio con fecha de 26 de junio de 1880.

⁹⁰² LEWIS. Bernard. *The emergence of modern Turkey*. Oxford University Press. 2002. New York. pág. 106.

⁹⁰³ KENBIB. Mohammed. *Juif et Musulmans au Maroc. 1856-1948...*pp. 224-240.

diferente a la que prevalece en Marruecos: además tiene un recurso del cual carecen los musulmanes, y es el de apelar al Ministro de Negocios Extranjeros de Su Majestad Sheriffiana. Vos os manifestasteis, al leer la comunicación que os fue enviada por el Ministro de Negocios Extranjeros de Su Santidad que el libre ejercicio de la religión cristiana está garantizado por el tratado español de 1861 y por el inglés de 1956; debe nuestro Señor añadir, en nombre de nuestro amo el Sultán, a quién Allah favorezca, que no solo no se pone impedimento alguno al libre ejercicio de la referida religión, según ha sucedido antes y sucede en la actualidad, sino que sus representantes los religiosos Franciscanos que son protegidos españoles desde antiguo han sido respetados y considerados siempre por esto y por sus propios merecimientos, haciéndoseles ahora las mismas concesiones graciosas que se les ha hecho en lo antiguo y facilitándoles morada para ellos y para el ejercicio del culto cristiano. Es así mismo público y notorio que los que siguen la religión hebrea así los súbditos de nuestro amo a quién Allah favorezca como los extranjeros son siempre respetados en los dominios de Nuestro Soberano y practican libremente su culto; es este un pacto a favor de ellos y los pactos deben cumplirse. Antes de concluir esta carta cumplimos con el deber de daros las gracias en nombre de nuestro amo favorézcale Allah, por la imparcialidad con la que habéis dirigido los trabajos de la Conferencia habida en Madrid y rogaros que aseguréis a los Excmos. Señores Plenipotenciarios que tomaron parte en ella de la consideración y nuestro respeto hacia ellos y pidiendo á Allah os conserve a todos buenos y haga duradera vuestra permanencia en vuestros elevados puestos contamos con vuestra amistad (...)"⁹⁰⁴.

Este desconcierto partía de dos visiones diferentes acerca de cómo entender la libertad religiosa. Para las autoridades marroquíes quedaba definida por la ley islámica, con los límites que ésta misma concedía a los judíos y cristianos, y especialmente a los primeros respecto de los musulmanes. La libertad de cultos, no la libertad religiosa, siguiendo los criterios de la jurisprudencia islámica, era vista por las autoridades marroquíes, en palabras de Mohammed Kenbib, *como el medio de garantizar y conservar los fundamentos originales de cada religión y sus adeptos respectivos, observando las reglas que garantizan el orden y disminuyen la agitación*⁹⁰⁵.

El resultado de la conferencia no supuso un cambio trascendental para la dinámica de los franciscanos en Marruecos, ya que la presencia de los mismos se regulaba a partir de los *dahires* imperiales que se habían promulgado en los siglos precedentes⁹⁰⁶, así como por los artículos de las paces de Tetuán de 1861. Este fue el marco en donde se desarrollan las

⁹⁰⁴ AGA. Caja (15) M9594 81. Expediente 1. Asuntos católicos de Marruecos. Respuesta enviada al Ministro de Estado, Cánovas del Castillo por el memorándum que le fue enviado a propósito del establecimiento de la libertad de cultos en Marruecos, tras la Conferencia de Madrid de 1880. Con fecha de 18 de Septiembre de 1880. Escrita por el servidor del trono del rey Mohammed Vargas.

⁹⁰⁵ KENBIB. Mohammed. « Les conversions dans le Maroc contemporain. 1860-1956. Présentation et étude d'un corpus »... pp. 379-382.

⁹⁰⁶ Para profundizar más sobre la cuestión de los *Dahires* favorables a los franciscanos consultar la tesis doctoral de STACHERA. Czeslaw Michel (Simeón). *Franciscanos y sultanes en Marruecos. Relaciones de poder y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores...*

primeras acciones del padre Lerchundi en Marruecos como prefecto apostólico de Marruecos. Sin embargos, se debe tener en cuenta que, si a corto plazo el resultado de la conferencia se tradujo en un éxito político para la diplomacia española, lo cierto es que supuso el inicio de la progresiva y definitiva penetración francesa, sirviendo, en palabras de Julio Salom Costa, como *acicate a los franceses para orientarse hacia la dominación de Marruecos*⁹⁰⁷. La parca política exterior llevada a cabo por el gobierno conservador, a pesar de haber conseguido el mantenimiento de *status quo* marroquí, hizo cada vez más evidente la temporalidad del mismo y la incapacidad de España para hacer realidad sus “derechos históricos” sobre el país norteafricano.

LERCHUNDI Y SEGISMUNDO MORET. DOS LÍNEAS DE ACTUACIÓN CONVERGENTES.

Como es fácil deducir, la prefectura apostólica de Marruecos llevaba consigo una dimensión política en lo que a las relaciones internacionales se refería. Su papel como jerarca de la Iglesia Católica de un Marruecos cada vez más multinacional y el monopolio que la orden franciscana mantenía sobre los cristianos del país norteafricano hacía de su figura un sujeto de vital importancia para la política exterior española. No fueron escasos los intentos de elevar de categoría de la representación cristiana en el país, ni tampoco los esfuerzos por evitar la ruptura del monopolio franciscano español. Sin embargo, no se puede afirmar con rotundidad que los apoyos a los misioneros fuesen unánimes en los distintos gobiernos españoles, encontrando situaciones de conflicto entre los representantes gubernamentales y el prefecto, a quien en ocasiones acusaron de llevar una política independiente de los intereses españoles en el país. Lo cierto es que todos los agentes políticos en Marruecos, nacionales y extranjeros especialmente, eran conscientes de esta dimensión política del fraile.

Así, la importancia que el prefecto apostólico tenía en la vida diaria de la ciudad diplomática del Imperio lo convirtió en una recurrente figura por parte de políticos y empresarios españoles. Conocedores de la capacidad de influencia y de los conocimientos sobre el país del misionero, fueron solicitando sus servicios en varias ocasiones para acompañar a los embajadores españoles a la corte del sultán Mulay Hassan I, de quien se

⁹⁰⁷ SALOM COSTA. Julio. *España en la Europa de Bismarck...* pág. 376.

decía que le distinguía notablemente⁹⁰⁸. Fue, sin embargo, con Segismundo Moret⁹⁰⁹, con quien la cooperación entre el religioso y el gobierno español llegó a sus más altas cotas.

Es importante mostrar de una manera muy somera cuáles eran las ideas del político liberal acerca del papel de España en el porvenir de un Marruecos cada vez más protagonista de la política internacional de las potencias europeas. La política española seguida en Marruecos con la Restauración cambió notoriamente. La España canovista, consciente de la situación de debilidad en la que se encontraba el país tras el Sexenio Revolucionario y ante la nueva situación de competencia entre las potencias por la adquisición de territorios, hizo de la prudencia la base de la política exterior española⁹¹⁰. Cánovas argumentaba que la decadencia de España⁹¹¹ obligaba a la prudencia y al pragmatismo⁹¹². Así consciente de las limitaciones, promovió una política defensiva evitando de cualquier manera aventuras en el exterior como las que se habían dado durante la Unión Liberal⁹¹³. Ello sin embargo no significaba que el artífice de la Restauración fuera un escéptico respecto al papel que Marruecos debía significar en la política española, llegando afirmar “*Nuestra frontera está en el Atlas*”⁹¹⁴, testimonio éste del pensamiento africanista del político andaluz. A pesar de ello, el realismo que

⁹⁰⁸ BOADA Y ROMEU. José. *Allende del Estrecho. Viajes por Marruecos. La campaña de Melilla. La Embajada del general Martínez Campos a Marrakech. Impresiones y recuerdos. 1889-1894*. Edición facsímil. Consejería de Cultura de la ciudad de Melilla. 2009. Melilla. pág. 75.

⁹⁰⁹ Segismundo Moret (1833-1913). Diplomático y político gaditano, quien durante el reinado de Amadeo I de Saboya y posteriormente con Alfonso XII ocupó varios cargos ministeriales, sobre todo durante el periodo de la Restauración como miembro del partido liberal. Destacó durante su gobierno como Ministro de Estado entre 1885 y 1888 su labor a favor del incremento de la influencia española en el Imperio marroquí. Ocupó por segunda vez dicha cartera entre los años 1892 y 1894. Consiguió llegar a la presidencia del Consejo de Ministros en tres ocasiones aunque durante cortos periodos de tiempo, el primero de 1 de diciembre de 1905 a 6 de julio de 1906, otro de 30 de noviembre de 1906 a 4 de diciembre de 1906, y un tercero de 21 de octubre de 1909 a 9 de febrero de 1910.

⁹¹⁰ ELIZALDE. M^a. Dolores. “Política exterior y política colonial de Antonio Cánovas. Dos aspectos de una misma gestión”. (Pp. 233-288). En TUSELL. Javier. PORTERO. Florentino. (Coord.). *Antonio Cánovas y el sistema político de la Restauración*. Madrid. Biblioteca Nueva. 1998. pp. 239-240.

⁹¹¹ Cánovas del Castillo, fuertemente impregnado de las ideas de superioridad racial de la época veía, sobre todo tras la derrota francesa en Sedán de 1870, que había pasado el momento de las “naciones latinas” frente a las naciones anglo-germanas de quienes sería el dominio del mundo. SALOM COSTA. Julio. *España en la Europa de Bismark...* pp. 114-115.

⁹¹² SÁNCHEZ CORTINA. Manuel. *La España Liberal. 1868-1917. Política y Sociedad*. Editorial Síntesis. 2006. Madrid. pág. 260.

⁹¹³ PEDRAZ MARCOS. Azucena. *Quimeras de África. La Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas...* pág. 136.

⁹¹⁴ SALOM COSTA. Julio. *España en la Europa de Bismark...* pág. 326.

caracterizó la política canovista hizo que la actividad desplegada por España en el país norteafricano estuviera muy alejada de todo aquello que pudiera significar una nueva aventura bélica, a pesar de que, en los primeros meses de gobierno, los conflictos en las fronteras de Ceuta y Melilla diesen a entender a los diplomáticos británicos y franceses, no sin temor, la posibilidad de un nuevo conflicto hispano-marroquí⁹¹⁵. El movimiento diplomático en favor de la celebración de una conferencia internacional sobre Marruecos, que finalmente tuvo lugar en Madrid, es un reflejo más de, hasta qué punto, la situación del país vecino era esencial en la política exterior española. Por tanto, finalmente como afirma Youssef Akmir *su política sobrepasó su modestia inicial*⁹¹⁶.

La llegada al poder del partido liberal en 1881 supondría un cambio en la dinámica llevada a cabo. El partido liberal veía en la acción exterior española uno de los medios para garantizar la presencia de España en los conciertos internacionales, planteándose como una garantía para su propia integridad territorial. Sin embargo, fue con la llegada a la cartera de Estado de Segismundo Moret en 1885 cuando se llevó a cabo una política exterior mucho más activa. El pensamiento liberal, de clara tendencia librecambista, que facilitaba la iniciativa privada en los campos comerciales exteriores, impulsó al nuevo gobierno a llevar una política exterior más activa en el país norteafricano⁹¹⁷. Era idea compartida por numerosos políticos e intelectuales la consideración de que el futuro de España se encontraba al otro lado del Estrecho, llegando incluso a hablarse, como hizo Joaquín Costa, uno de los principales representantes de ese africanismo español de finales del siglo XIX, de hermanamiento entre Marruecos y España⁹¹⁸ a base del intercambio comercial y la influencia civilizadora que España podía ejercer en el país. A pesar de la voluntad más activa del gobierno liberal, la toma de conciencia de la propia imposibilidad de llevar a cabo cualquier acción colonizadora a la manera de los franceses en Argelia o Túnez, hizo que España pretendiese erigirse como defensora del *status quo* marroquí, en consonancia con los postulados británicos, viéndose en

⁹¹⁵ SALOM COSTA. Julio. *España en la Europa de Bismark...* pág. 339.

⁹¹⁶ AKMIR. Youssef. "Marruecos y la política exterior española durante los primeros gobiernos de la Restauración. 1876-1887". (pp. 89-104). En *Hesperis Tamuda*. Vol. XXXVIII. 2000. pág. 91.

⁹¹⁷ HERNÁNDEZ SANDOICA. María Elena. *Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de la Restauración. 1875-1887*. Editorial Universidad Complutense. 1982. Madrid. pág. 435.

⁹¹⁸ PEDRAZ MARCOS. Azucena. *Quimeras de África. La Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas...* pág. 145.

esta opción la única manera de garantizar la influencia española en el país⁹¹⁹. Segismundo Moret, quien no estaba de acuerdo con la idea canovista de la decadencia de las razas latinas⁹²⁰, abogaba por una acción más participativa del estado en lo que a las posesiones ultramarinas y Marruecos se refiere, fomentado las organizaciones librecambistas, de las que era un auténtico convencido, tras haber conocido el modelo británico cuando fue embajador en Londres, para favorecer la colonización⁹²¹. Consciente de las limitaciones españolas buscó el entendimiento con Gran Bretaña, país por el que sentía una profunda admiración⁹²², y con Italia⁹²³, considerando lo beneficioso que resultaría para todas las partes el mantenimiento del *status quo* que permitiese aumentar las relaciones comerciales exteriores con Marruecos. El país norteafricano se convertía igualmente en la ventana a través de la cual el gobierno español se abría al concierto internacional. De ahí el interés que suscitó todo aquello que estuviera relacionado con Marruecos y con la expansión de la influencia española en el mismo, tratando de presentarse como parte indispensable de toda conversación internacional, *supliendo a nivel diplomático la debilidad de España en el concierto europeo*⁹²⁴. Moret decidió impulsar esta política teniendo como base el programa planteado por la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas a las Cortes el 8 de junio de 1884⁹²⁵, en donde se

⁹¹⁹ MARTINEZ ANTONIO. Francisco Javier. “Dos dedos de una misma mano. Propuestas de un nuevo análisis de las relaciones entre España y Marruecos a finales del siglo XIX” pp. 19-59. En MARTINEZ ANTONIO. Francisco Javier. GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. (coord.) *Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*. CSIC. 2011. Madrid. pág. 37.

⁹²⁰ FERRERA CUESTA. Carlos. “Segismundo Moret y la Constitución de una Sociedad Liberal en España y Marruecos”. (pp. 61-88). En MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. GONZÁLEZ GONZÁLEZ. *Regenerar España y Marruecos...* pág. 66.

⁹²¹ FERRERA CUESTA. Carlos. “Segismundo Moret y la Constitución de una Sociedad Liberal en España y Marruecos”...pág. 67.

⁹²² FERRERA CUESTA. Carlos. *La frontera democrática del liberalismo. Segismundo Moret. 1838-1913*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2002. pág. 83.

⁹²³ Ya durante el primer gobierno de los liberales en lo que fue desde el 8 de febrero de 1881 hasta el 13 de octubre de 1883 se produjo un acercamiento hacia Gran Bretaña e Italia. Esta última, resentida tras la ocupación francesa de Túnez en 1881, territorio que consideraba que por la población italiana allí residente era su lugar de expansión natural, procedió a la firma de acuerdos internacionales con Gran Bretaña y con España por separado, buscando el mantenimiento del *status quo* marroquí frente a la agresiva política de los gobiernos de Léon Gambetta y Jules Ferry en Francia. Moret sería un continuador de dicha política.

⁹²⁴ AKMIR. Yussuf. *De Algeciras a Tetuán. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos*. Rabat. Programa de Apoyo al Hispanismo Universitario Marroquí. 2009. Pág. 109.

⁹²⁵ FERNANDEZ RODRÍGUEZ. Manuel. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración...* pág. 182.

había hablado de la constitución de Cámaras de Comercio en los distintos puntos de interés para la economía, con el fin de que a través de ellas, se diera a conocer los productos españoles y se favoreciese su expansión⁹²⁶.

Esta política de mantenimiento de la integridad del sultanato garantizaba la influencia de España en el país, dejando abierta la posibilidad de llevar a cabo un proceso de “penetración pacífica”. Para su aplicación el ministro de Estado no dudó en colaborar con los franciscanos. Es importante hacer ver como Moret, político del Partido Liberal, no tuvo escrúpulos en colaborar estrechamente con los representantes de la Iglesia Católica en el país magrebí⁹²⁷. Este comportamiento refleja una actitud muy cercana a la que llevaban a cabo los políticos franceses de la III República, en especial Léo Gambetta, quien a pesar de su declarado anticlericalismo, no dudo en apoyar explícitamente a las misiones religiosas en territorios colonizados o en los que Francia pretendiese ejercer su influencia, dotando económicamente a los institutos educativos de las congregaciones en Levante, con el calificativo de “Obras francesas en el extranjero”⁹²⁸. De la misma manera, los religiosos supieron igualmente sacar partido de las ambiciones colonialistas de los políticos liberales. En Francia fue destacable el apoyo que dio el obispo de Angers, Monseñor Freppel a los proyectos de Jules Ferry en Tonking, con el ánimo de contribuir de esta manera a fomentar las misiones en el país asiático⁹²⁹.

Como afirmábamos, Moret buscó la colaboración de los frailes, para lo cual intensificó las ayudas y participó de los proyectos que Lerchundi tenía para Marruecos. El prefecto ya en el año 1882 acompañó a José Diosdado y Castillo, ministro plenipotenciario de España en Tánger, entre octubre de 1878 y marzo de 1889, a la ciudad de Marrakech en calidad de intérprete ante la ausencia del intérprete oficial, Aníbal Rinaldi, quien se encontraba en Gibraltar enfermo⁹³⁰. El objetivo de la misma fue negociar el fin de las hostilidades con las

926 Para saber más acerca de la política de Moret respecto a Marruecos, consultar MIÈGE, Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. Tome IV. Vers la crise...* pp. 207-225.

927 FERRERA CUESTA. Carlos. “Segismundo Moret y la Constitución de una Sociedad Liberal en España y Marruecos”...pág. 75.

928 CABANEL. Patrick. « Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans la République coloniale ? »...pág. 57.

929 MARTIN. Jean. *L'Empire Triomphant. 1871/1936. Tome II. Maghreb, Indochine, Madagascar, Îles et Comptoirs*. Collection. L'aventure coloniale de la France. Éditions Denoël. 1990. Paris. pag. 27.

930 AGA. Caja (15) 17 81/117. Expediente 1. Nota de Diosdado al Ministro de Estado con fecha de 19 de abril de 1882 desde Tánger.

tribus del Sus en su intento de restablecer el emplazamiento de la antigua fortaleza de San Cruz de Mar Pequeña⁹³¹, cuya cesión a los españoles había sido estipulada en las Paces de Tetuán⁹³². Nuevamente, ese mismo año de 1882, participó el padre Lerchundi en la embajada de Sidi Abd el Krim Brisha a Madrid⁹³³, enviado por orden de Mulay Hassan I con la misión de conseguir que España renunciase al establecimiento de una factoría en donde se había situado la antigua fortaleza, ante los problemas que la localización del enclave estaba generando entre las tribus de la zona. En este caso el religioso fue solicitado por el sultán para acompañar a su enviado, lo cual, arroja una luz acerca de la consideración que el padre tuvo en el ambiente de la corte majzení. Posteriormente volvió a ser miembro de la embajada que organizó Mulay Hassan a Madrid en 1885, enviada para dar el pésame a la reina tras la muerte de su esposo Alfonso XII⁹³⁴. En el año 1887 participó de nuevo en otra misión diplomática, junto a Diosdado, dirigiéndose esta vez a Rabat⁹³⁵, en la cual se gestó la idea del envío de una embajada marroquí al papa León XIII. En Rabat se pretendía negociar los puntos necesarios para la convocatoria de una segunda conferencia que volviese a regular el sistema de protecciones⁹³⁶. Lerchundi aprovechó para plantear de nuevo ante el sultán el proyecto de creación de una casa-misión en la ciudad de Fez⁹³⁷, solicitando al ministro de Estado la apertura de negociaciones en este sentido para la compra de un terreno en Fez donde se construyese la casa-misión de los franciscanos⁹³⁸.

⁹³¹Tras el establecimiento de la factoría de Mackenzie en el año 1876 el gobierno español, sintiendo el peligro que suponía para la soberanía de ese punto costero, todavía por identificar, preparó expediciones de reconocimiento para apurar el establecimiento de la nueva factoría, lo que había supuesto toda una serie de conflictos con las tribus de la zona, siendo destacable el secuestro del expedicionario español Joaquín Gatell.

⁹³²FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, Manuel. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración...* pág. 101.

⁹³³FERNANDEZ RODRÍGUEZ. Manuel. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración...* pág. 119.

⁹³⁴ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "Intercambio lingüístico entre Lerchundi y los arabistas europeos y marroquíes"...pág. 921. Nota 20.

⁹³⁵ FERNANDEZ RODRÍGUEZ. Manuel..*España y Marruecos en los primeros años de la Restauración...* pág. 189.

⁹³⁶ FERNÁNDEZ ALMAGRO. Melchor. *Historia política de la España Contemporánea. 1885-1897*. Vol. II. Alianza Editorial. 1968. Madrid. pág. 104.

⁹³⁷ AGA. Caja (15) 17 81/117. Expediente 1. Informe de las últimas embajadas de España en Marruecos. Del Ministerio de Estado. Sin fechar.

⁹³⁸ AGA. Caja (15) 17 81/117. Expediente 1. Nota del Ministro Plenipotenciario de España en Marruecos al Ministro de Estado con fecha de 27 de febrero de 1887, desde Tánger.



Fotografías 6 y 7: Segismundo Moret (izquierda) y el padre José María Lerchundi (derecha).

Los religiosos continuaban así ejerciendo el papel de diplomáticos que se les venía asignando desde tiempos anteriores, no siendo este uso exclusivo de los gobiernos españoles, sino también de países como Francia⁹³⁹ quien no dudó recurrir a los misioneros como intermediarios en misiones diplomáticas en países como los del sudeste asiático.

Segismundo Moret, retomó la idea de constituir un vicariato apostólico en Marruecos que diese un mayor prestigio y una autoridad superior a las misiones, iniciando rápidamente negociaciones con la Santa Sede. El proyecto, formulado⁹⁴⁰ el 22 de marzo de 1887 por el propio Moret, consistía en establecer misiones en Chafarinas, Melilla, Alhucemas, Río de Oro y Fez, creando una casa central de misiones en Ceuta, confiando en ella tanto la jurisdicción ordinaria como la castrense. Serían, por supuesto, los franciscanos los encargados de dicha casa, elevando la prefectura apostólica a vicariato apostólico y poniendo todas estas misiones bajo su jurisdicción. El problema estaba en que Chafarinas, Alhucemas y Melilla, pertenecían

⁹³⁹PICCIOLA. André. *Missionnaires en Afrique. 1840-1940*. Editorial Denoël. 1987. Paris. pp. 138-139.

⁹⁴⁰AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº2. Copia del informe de Francisco María Cervera a Don Emilio de Ojeda, Ministro Plenipotenciario de España en Tánger. Con fecha de 21 de Diciembre de 1901. En él se detalla el proyecto de Moret sobre la situación de las Misiones católicas en Marruecos con la creación de un Vicariato Apostólico.

a la jurisdicción del obispo de Málaga, mientras que el asunto de Ceuta concernía al obispado gaditano, que se oponía a la cesión de esta jurisdicción. Se pensaba solucionar la cuestión de Tánger dejando en manos de un administrador apostólico una ciudad que anteriormente había sido sede episcopal⁹⁴¹. Igualmente en el plan se contemplaba la supresión del colegio misionero de Regla, en Chipiona, ya que sería trasladado a Ceuta, considerando más útil dicho emplazamiento frente a los otros colegios (Santiago y Chipiona, éste último por razones de su defectuoso estado en palabras del político) para una mejor aclimatación de los misioneros⁹⁴². No obstante, el prefecto se opuso a la supresión del centro por él fundado⁹⁴³. Moret contemplaba igualmente la apertura de nuevos centros de misioneros en las casas de Cehegín, Lucena, Vich, Santi-Spiritus, y Zarauz, eximiendo a los novicios que entrasen del servicio militar. Pretendía Moret que los religiosos, como sucedía en las misiones enviadas a Filipinas, se comprometiesen a permanecer toda su vida de servicio en Marruecos⁹⁴⁴. Para el desarrollo del proyecto, llevó a cabo gestiones con el cardenal Rampolla, por entonces secretario de Estado de la Santa Sede, que había sido nuncio pontificio en Madrid⁹⁴⁵. El vice-comisario general de los franciscanos en España tampoco mostró su oposición al proyecto. El hecho de dar la jurisdicción eclesiástica y castrense al mismo vicario aumentaría la autonomía de acción de éste, siguiendo el modelo francés en Argelia. Los gastos serían asumidos por los

⁹⁴¹ Ya en el año de 1879, se procedió a presentar un proyecto ante la Santa Sede en el que llevaba a cabo una reorganización de la sede ceutí, y que implicaba igualmente a la misión de Marruecos. En dicho proyecto se planteaba el que se ofreciese la gestión de la misión marroquí al obispo auxiliar de Ceuta, auxiliar del obispado de Cádiz, a la vez que fuese designado para tal cargo un franciscano. Sin embargo parece que quedó pendiente hasta que volvió a retomarse la idea bajo el ministerio de Segismundo Moret. LÓPEZ, José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada*. Imprenta Clásica Española. 1917. Madrid. pág. 214.

⁹⁴² ADT. Caja 20. Carpeta 04.03.01.01/Carpeta V. Sección B. Legajo 280. Carta del Segismundo Moret al padre Lerchundi con fecha de 11 de abril de 1887, desde Madrid.

⁹⁴³ VALLECILLO MARTÍN, Miguel. "Actitudes y realizaciones del padre Lerchundi en el campo educativo" (pp. 177-200). En CALVO MORALES, Gaspar. LOURIDO DÍAZ, Ramón. *Marruecos y el padre Lerchundi...*pág. 191.

⁹⁴⁴ EIJAN, Samuel. "El proyecto de Vicariato Apostólico con sede en Ceuta". (pp. 405-423). En *Archivo Ibero-Americano*. Año V. Segunda Época. Nº19. Julio-septiembre de 1945. pp. 412-413.

⁹⁴⁵ De hecho la nunciatura de Mariano Rampolla (1883-1887) fue vital para la estabilización y consolidación del régimen de la Restauración. La situación de los católicos españoles (y de la propia jerarquía) a los inicios de la Restauración era ambigua, existiendo un sector fuertemente ultramontano cercano a los círculos carlistas que desconfiaba del régimen. Rampolla consiguió, no sin dificultades, que dichos sectores (articulados inicialmente en torno a Alejandro Pidal y Mon y, tras su pasaje por el gobierno canovista de principios de los 80, en torno a Cándido Nocedal) se sometiesen a las nuevas y más pragmáticas directrices asumidas durante el pontificado de León XIII, que facilitó la estabilización de las relaciones entre España y la Santa Sede. El comportamiento de Rampolla, hizo que los liberales, que por entonces gobernaban, tuvieran una mejor disposición a pactar asuntos delicados con la Iglesia, en temas como el matrimonio civil, etc.

ministerios de Gracia y Justicia, y del de Guerra, dando gran margen económico a las misiones en sus proyectos. Roma dio en principio su plácet, a través de un comunicado de la nunciatura de Madrid en mayo de 1888 en el que se especificaba la extensión que tendría el vicariato, que incluiría las casas misión establecidas en Marruecos más las posesiones españolas en el litoral norteafricano. Aceptaba igualmente que el vicario tuviese residencia en Ceuta siempre y cuando fuese un religioso franciscano, perteneciente a la vice-comisaria franciscana de España, manteniéndose los mismos criterios para la designación del mismo (el sistema de la terna). Referente a la cuestión del clero secular establecido en Ceuta, desde Roma se declaraba la necesidad de que se produjese una sustitución de éstos por los religiosos franciscanos que obtendrían por estos trabajos (parroquial y castrense en sustitución del clero secular) una dotación especial aparte del presupuesto destinado a las misiones. Por otra parte se tendrían que poner de acuerdo a la hora de determinar las relaciones que se mantendrían entre el nuevo vicario y sus religiosos, con el vice-comisario de los franciscanos en España⁹⁴⁶.

No obstante, el mayor obstáculo lo supuso el propio padre Lerchundi, que, en principio, su humildad personal no le permitía ser nombrado vicario apostólico, al no creerse digno de dicho cargo. Sin embargo, el padre Eijan indica cómo el prefecto veía con recelos varios aspectos del proyecto. En primer lugar estaba la cuestión del establecimiento de la sede de las misiones en Ceuta. El hecho de que éstas se encontrasen en territorio nacional español hacía que la consideración del mismo fuese equivalente a la de las otras sedes episcopales españolas, donde la injerencia del estado era mayor si caben, por tanto, el religioso veía en dicha acción un medio a través del cual el ministro de Estado podía desvincular aún más las misiones de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. De hecho fue Moret quien dejó este principio bien esclarecido al ministerio de Guerra y al de Gracia y Justicia, cuando comunica los beneficios de su proyecto político⁹⁴⁷.

A pesar del fracaso de esta iniciativa⁹⁴⁸, así como la de retomar el proyecto de apertura de un escuela en Fez⁹⁴⁹, el apoyo ministerial de Moret que recibió Lerchundi fue casi siempre

⁹⁴⁶ EIJAN. Samuel. "El proyecto de Vicariato Apostólico con sede en Ceuta"... pp. 418-420.

⁹⁴⁷ EIJAN. Samuel. "El proyecto de Vicariato Apostólico con sede en Ceuta"... pág. 411.

⁹⁴⁸ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº2. Copia del informe de Francisco María Cervera a Don Emilio de Ojeda, Ministro Plenipotenciario de España en Tánger. Con fecha de 21 de Diciembre de 1901

constante, a pesar de los recelos que las inteligencias entre el ministro y el fraile generaban entre el ministro plenipotenciario en Tánger, José Diosdado y Castillo⁹⁵⁰. El diplomático veía cualquier innovación gubernamental de la política liberal en Marruecos la posibilidad de una ruptura del tanpreciado *status quo*⁹⁵¹.



MAPA 3. PROYECTO DE SEGISMUNDO MORET PARA LAS MISIONES DE MARRUECOS DE MARZO DE 1887.

(Fuente. Elaboración propia).

⁹⁴⁹ Proyecto apoyado por la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas, en concreto por la figura de Joaquín Costa, mostrándose en el famoso mitin del Teatro Alhambra de 1884. Para saber más sobre el dicha sociedad consultar la obra de PEDRAZ MARCOS, Azucena. *Quimeras de África: la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas. El Colonialismo español a finales del siglo XIX*. Madrid. Ediciones Polifemo. 2000. pp 242-255.

⁹⁵⁰ Lo que no quiere decir que no guardase aprecio por el fraile franciscano. Diosdado fue considerado un diplomático recto y cumplidor. Para consultar sobre las relaciones diplomáticas de España respecto a Marruecos durante el siglo XIX, consultar la obra de BECKER, Jerónimo. *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX...*

⁹⁵¹ LOURIDO DÍAZ, Ramón. "El padre Lerchundi y el reformismo...pág. 62.

LERCHUNDI Y SU PARTICIPACIÓN EN LA EMBAJADA MARROQUÍ AL PAPA LEÓN XIII.

Uno de los mayores logros políticos de Lerchundi fue su gestión para la realización de una embajada del sultán Mulay Hassan al papa León XIII en el año 1888. La planificación de la misma se sitúa en la embajada realizada a Rabat. La intimidad conseguida por el religioso franciscano, quien en dicha misión diplomática obtuvo, tras una indisposición provocada por una enfermedad, una audiencia privada con el sultán⁹⁵², le permitió sugerir al sultán la posibilidad de enviar una embajada al papa León XIII con motivo de su jubileo sacerdotal. A través de esta maniobra España dejaba claro su compromiso con la política de *status quo*, al mostrar su disposición a ofrecer los medios, el transporte, y el personal, así como la figura del prefecto apostólico, para facilitar al sultán de Marruecos la posibilidad de hacer valer sus derechos como soberano autónomo en el marco pontificio, siendo perfectamente conocedores de la repercusión internacional que tendría semejante evento. A pesar de lo beneficioso que podía resultar para la política exterior española el hecho de que fuese ella quien condujese la entrevista del sultán con el Sumo Pontífice, dejando claro el papel estratégico de España en todo lo que respectase a Marruecos, ciertos sectores de la opinión pública española (tanto en la península como en Marruecos) se mostraron contrarios a la realización de dicha embajada. Por citar varios, tenemos el caso del telegrama enviado por el corresponsal del *Imparcial* desde Tánger con fecha de 13 de marzo de 1888 a las 6:55 de la tarde:

“La opinión pública sigue estando sumamente preocupada con el motivo del viaje de Sidi Mohammed Torres a Roma. Muchos españoles censuran que España se prevalga de la religión y haga política religiosa, con objeto de que ésta redunde en beneficio de Marruecos. Se dice que el padre Lerchundi se propone recabar que los padres franciscanos dependan del obispo de Ceuta contra las pretensiones de los franceses, que quieren se establezcan en Orán. Por iniciativa de una parte de la colonia española se están recogiendo firmas para enviar un telegrama de felicitación al rey Humberto con objeto de contrarrestar el poder y la influencia que reconoce el papado al envío de la embajada marroquí (...)”⁹⁵³.

⁹⁵² AZUZ-HAKIM. Mohammed Ibn. “La figura del padre Lerchundi en el seno de la sociedad marroquí” (pp. 487-508). En *Archivo Ibero-Americano*. Madrid. N°223-224. Julio-Diciembre de 1996. pág. 506.

⁹⁵³ LÓPEZ. José María. *El P. José María Lerchundi. Una biografía documentada*. Imprenta Clásica Española. 1927. Madrid. pág. 244.

Parte de la población española de la ciudad tangerina, recelosa del poder de la Iglesia española, y de sus representantes en Marruecos, se mostraron contrariados con la acción de los frailes y del padre Lerchundi. El periódico “*la Africana*” que con fecha del día 18 de marzo de 1888, hizo pública, con posterioridad al acontecimiento, su opinión. En él se expresaba lo siguiente;

“Al efecto envió al Pontífice romano la Embajada que ya conocen nuestros lectores y que ha sido recibida a juzgar por la prensa, con señaladas muestras de distinción, siendo por tanto de esperar el inmediato resultado favorable para el Emperador de Marruecos; es decir, que muy en breve, las protecciones o serán abolidas o muy limitadas; los puertos del litoral del imperio quedarán cerrados o las trabas que al comercio se impongan no serán menos onerosas que las que hoy tiene el libre cabotaje concedido por seis meses para la exportación del trigo desde aquellos a este puerto y los bajaes y otras autoridades indígenas podrán con toda libertad esquilmar a los infelices habitantes de sus distritos y apalea, prender y encarcelar al desdichado que haya vivido por algún tiempo acogido a cualquiera de las banderas europeas. El fanatismo está pues, de enhorabuena; puede continuar su obra de oscurantismo y de atraso dando a la civilización el pasaporte para que abandone en el término preciso este territorio. Este y no otro puede ser el resultado de la gestión del Santo Padre si atiende a la petición del Sultán, cuyos deseos son conocidos de cuantos habitan en el imperio o están al tanto en la cosa pública.”⁹⁵⁴.

Encontramos sin embargo desde España también artículos elogiosos a la embajada como una muestra del poder de la Iglesia frente al poder temporal del reino de Italia que había dejado, en opinión de los círculos ultramontanos, en una posición de postración y asedio a la Iglesia Católica Romana al haberla arrebatado los Estados Pontificios⁹⁵⁵. Entre ellos destacamos el periódico *la Fe*, con un artículo publicado el 19 de marzo de 1888;

“(…) ver que también los bárbaros de África, los fanáticos sectarios de Mahoma, vayan a postrarse a los pies del Vicario de Jesucristo, despreciando solememente al ídolo que colocó la revolución en el Quirinal (...)”⁹⁵⁶

A nivel general, la embajada fue considerada un éxito por la clase política española, produciendo opiniones diversas en los países europeos⁹⁵⁷. El gobierno italiano de Crispi, se

⁹⁵⁴ Recorte del periódico *la Africana*, con fecha del 18 de marzo de 1888. AGA (Archivo General de la Administración). Caja (15) 71 TOP81. Expediente nº2

⁹⁵⁵ Se debe tener en cuenta que el reconocimiento del reino de Italia en 1861 y la desaparición de los Estados Pontificios tuvieron una fuerte repercusión en la política española, ayudando al incremento de la polarización de la opinión pública española

⁹⁵⁶ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...* pág. 247.

⁹⁵⁷ SIMOU. Bahija. “ Le sultán Moulay Hassan et le pape Léon XIII. L’ambassade de Torres « . En la *Revue Maroc Europe; histoire, économie, sociétés*. Número dedicado al centenario del sultán Mulay Hassan I. Nº 6. Éditions la Porte. Rabat. 1994. pp. 53-59.

consideró humillado ya que la embajada no planeaba que los diplomáticos marroquíes se entrevistase con él⁹⁵⁸, habiéndose producido las negociaciones sin contar con su beneplácito (realmente el mayor motivo de disgusto fue que Diosdado no procedió en ningún momento a comunicar a su homólogo italiano en Tánger, Felice Maissa⁹⁵⁹ el envío de la misma). A pesar de todo, Crispi no quería tener más problemas con la Santa Sede de los que ya tenía, por lo que decidió mantenerse neutral en el asunto de la embajada. Contaba además que, según las leyes de garantías promulgadas por el gobierno italiano (y no aceptadas por el Vaticano) en el año 1871, la Santa Sede podía llevar a cabo una actividad diplomática independiente de la del estado italiano. Sin embargo y a pesar de esta postura oficial, lo cierto es que las autoridades italianas trataron, en más de una ocasión, de *entorpecer el éxito de la embajada*⁹⁶⁰; procediendo a registrar rigurosamente los presentes enviados por el sultán al Sumo Pontífice. No obstante, en ningún momento la embajada dio lugar a un conflicto diplomático. Pensemos en que la política italiana de limitar el expansionismo francés en el norte de África determinaba la necesidad de mantener los acuerdos con Gran Bretaña (12 de febrero de 1887) y con España (4 de mayo de 1887)⁹⁶¹.

La opinión francesa vio en la acción del fraile respondía a las estrategias políticas del gobierno español, manifestándolo así el ministro plenipotenciario de Francia en Tánger⁹⁶². Se percibió como fruto de las maquinaciones entre España y los franciscanos, unidos en una política antifrancesa con vistas a una futura celebración de una conferencia internacional sobre Marruecos, presidida por el gabinete madrileño⁹⁶³. Paul Cambon, por entonces embajador de Francia en Madrid (1886-1890) había comunicado al ministerio de Asuntos Exteriores francés cómo la acción española respondía a los deseos del gobierno español para

⁹⁵⁸ Así se lo había comunicado el cardenal Rampolla al Embajador de Francia en Roma. AMAE. Nantes. Caja. 675PO/A. N°25. Nota del Embajador de Francia cerca de la Santa Sede, el conde de Lefebre de Béhaine, al Ministro de Asuntos Exteriores francés. Monsieur Flourens, a fecha de 28 de febrero de 1888, desde Roma.

⁹⁵⁹ CURATO. Federico. *La questione marochina e gli accordi italo-spagnoli del 1887 e del 1891*. Milano. Edizione di Comunità. 1961. pág. 261.

⁹⁶⁰ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...* pág. 248.

⁹⁶¹ MIÈGE. Jean-Louis. *L'impérialisme colonial italien de 1870 a nos jours*. Paris. SEDES. 1968. pp. 51-52.

⁹⁶² MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise...* pág. 315. Nota. 6.

⁹⁶³ AMAE. Paris-La Courneuve. 71CP/54. Microfilm. P. 11700. Legajo. 146. Nota del ministro de exteriores francés, Émile Fourens al Ministro Plenipotenciario francés en Tánger con fecha de 2 de marzo de 1888, desde Paris.

que el sultán de Marruecos interviniese en favor de dicha conferencia. De la misma manera valoraba la acción del padre Lerchundi, a quien designaba equivocadamente como superior de los franciscanos de Ceuta, como análoga a la llevada a cabo por el padre Lavigerie en Argelia y Túnez⁹⁶⁴. No obstante se debe señalar que las relaciones entre el gabinete español y francés no pasaba por su mejor momento, debido al acercamiento de la política de Moret a Gran Bretaña. Hasta su posterior cese como ministro de Estado, ese mismo año 1888, las relaciones entre Francia y España⁹⁶⁵ no se relajaron⁹⁶⁶.

Para la materialización de la embajada, España proporcionó el transporte, el buque *Castilla*. La embajada estuvo formada por el hijo del bajá de Tánger, el secretario Sid Ahmed al Kerdudi con funciones de secretario de embajada, y el poderoso Sid Nadik Mohammed ben el Arbi el Torres en calidad de primer embajador. Como segundo embajador iba destinado el Hach Mohammed ben Abdelssadeq al Rifi, así como dos cadíes Mohammed ben Abdelhaleq y Ahmed Tay Tay. Junto a ellos, les acompañaba el padre Lerchundi, actuando como intermediador e intérprete. Iba acompañado por otro padre franciscano, el padre Domingo García. A todos éstos, se sumaron dos sirvientes de cocina⁹⁶⁷. Lerchundi fue el encargado de traducir cada palabra del mensaje enviado por el sultán marroquí al Sumo Pontífice:

“En el nombre de Dios misericordioso de misericordia. No hay poder ni fuerza sino en Dios excelso y poderoso.

Del siervo de Dios que confía en Dios, el que a Él tiene encomendado sus asuntos, así los reservados como los públicos, el Príncipe de los Creyentes, hijo del Príncipe de los Creyentes, (repetido seis veces más) y es:

(S.S)

¡Qué la asistencia de Dios le sea duradera y favorezca sus días con toda clase de bienes!

⁹⁶⁴ AMAE. Nantes. Caja 675PO/A. N°25. Nota enviada por Paul Cambon, embajador de Francia en España a Monsieur Flourens, Ministro de Asuntos Extranjeros francés, con fecha de 18 de febrero de 1888, desde Madrid.

⁹⁶⁵ MORALES LEZCANO. Víctor. *León y Castillo. Embajador 1887-1918. Estudio sobre la política exterior de España*. Mapfre Guanarteme. 1998. La Herradura. (Gran Canaria). pp. 63-64.

⁹⁶⁶ De hecho bajo el ministerio de su sucesor, el marqués de Vega Armijo se produjo cierto acercamiento diplomático entre ambos países, llegando a alarmarse ciertas cancillerías europeas, como la italiana y la alemana, ante los rumores que hablaban de la realización conjunta de un reparto de Marruecos. Para profundizar sobre la cuestión de este proyecto, consultar el artículo de ÁLVAREZ GUTIÉRREZ. Luis. “¿Un proyecto de reparto de Marruecos entre España y Francia, a finales de los años de 1880? (pp. 145-196). En DÍEZ TORRE. Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*

⁹⁶⁷ SIMOU, Bahija. « Le sultán Moulay Hassan et le pape Léon XIII. L’ambassade de Torres »...pp. 34-35.

Al Grande Amigo, el respetado y excelso, el Príncipe de los Obispos de la cristiandad, el que está sentado en la cátedra del Jefe de los Apóstoles y decide las cuestiones religiosas, el renombrado de sabiduría, cuya fama se ha extendido por todas partes, el Papa León XIII.

Después de alabar a Dios, el cual no hay Dios más que Él, el excelso y poderoso, es sabido entre las gentes y notorio a los particulares y al público de las naciones que entre nuestros predecesores (los santificados), los Reyes del Mogreb, y los religiosos romanos, jefes de religión franciscana, ha habido grande amistad, afectos y buenas relaciones, por cuyo motivo, les concedieron libertad y permiso para residir donde los cristianos, y ayudarlos asistílos en los asuntos de su religión. Nosotros también con el poder de Dios, seguimos las huellas de nuestros predecesores (a quienes Dios haya obrado misericordia) tratándolos de la misma manera; y hemos resuelto, oh Amigo, daros conocimiento de ello por cuanto ha llegado hasta Nos la noticia de Vuestra bondad y de Vuestras virtudes, y la fama de Vuestra beneficencia, justicia y sabiduría y particularmente de Vuestro amor a la excelsa Amiga la Reina de la poderosa nación española. Por lo cual Nos hemos resuelto a daros una prueba y una muestra de Nuestra amistad y de nuestro afecto enviándoos un Embajador de nuestra parte como han enviado los soberanos de las otras Naciones a sus Embajadores cerca de Vos en Roma, para que asista a Vuestra festividad y Os felicite porque el Dios omnipotente Os ha concedido la Gracia de llegar a los cincuenta años de Vuestro Sacerdocio. Al efecto hemos elegido a Nuestros dos servidores, los muy favorecidos, muy valientes y muy adictos, el Hach Mohammed Ben El Arbi el Torres, y el letrado Mohammed Ben El Caid Abd Es Sador Ben Ahmed Er Rifi, Nuestro Servidor muy favorecido, dándoles por adjunto a Nuestro muy favorecido y muy digno se Secretario, el letrado Ahmed el Querdudi, disponiendo que les acompañe el Superior Padre José Lerchundi, Jefe de los Religiosos españoles, que es amado de Nos, porque en diversas ocasiones ha acompañado a Nuestros Embajadores cerca del Gobierno Español. Estamos muy seguros de que recibiréis a Nuestros dos citados Embajadores y a los que les acompaña del mismo modo que Vuestra dignidad elevada recibe a los Embajadores de las Naciones amigas, dispensándoles favorable y buena acogida así a la llegada como a la despedida y que les daréis crédito a cuanto Os digan de Nuestra parte respecto a Nuestra Amistad y afecto. ¡Quedad alegre y contento siempre, siempre considerado y respetado!

Damos fin a 12 de Dchumadi primero año 1305= 26 de Enero de 1888”⁹⁶⁸.

El recibimiento personal del pontífice debió dejar una profunda huella en los embajadores marroquíes, o por lo menos así nos lo expresa un informe del ministro plenipotenciario de España en Marruecos, José Diosdado y Castilla al ministro de Estado español en el que dice;

“(...) Respecto a la impresión que trae la Embajada del Papa y de la Corte Pontificia es de toda ponderación. No he oído de boca de una árabe lo que sobre esto he oído a Sid Mohamed Torres.

V.E. sabe que éstos y especialmente los Marroquíes no encuentran fuera de su territorio, fuera de sus creencias y fuera de su manera de ser nada que les impresione vivamente, pero al ver hoy amontonarse tanta riqueza en Roma en obsequio de un Soberano desarmado, y que se acude de todas partes del Globo para rendirle tributo de respeto, no solo por los que comunican en las mismas creencias sino también por las que las rechazan ha debido despertarse, y en efecto se ha despertado en la ardiente

⁹⁶⁸ AGA. Caja (15) 81/71. Expediente nº2. Traducción de la carta de su Majestad Jerifiana al papa León XIII por el intérprete Aníbal Rinaldi.

imaginación de los Embajadores Marroquíes una admiración profunda, admiración que en mi juicio van a comunicar al Soberano de Marruecos y que merece y conviene sea estudiada y cuidadosamente vigilada como me propongo hacer.(...)”⁹⁶⁹.

Sin embargo, a pesar de las prodigalidades desplegadas por el éxito de la embajada, ésta no estuvo libre de malentendidos, en concreto, por el asunto de la omisión del nombre de España y su actuación en todo este proceso, obviándose en la recepción con el Sumo Pontífice. En ella no mencionó, ni la embajada ni el papa en su discurso, los méritos de España en pro de la materialización de semejante acontecimiento. El propio embajador de España cerca de la Santa Sede fue testigo de semejante observación. Afirmaba que, en los discursos pronunciados en la recepción recogidos por el *L'observatore Romano*, en ningún momento se hacía alusión al papel de España como sostenedora de las misiones, y como se había constituido ella misma en el vehículo de conexión entre la Santa Sede y el Imperio marroquí. El embajador Alejandro Groizard expresaba la situación en un informe del siguiente modo;

“(...) Tengo el honor de remitir a V.E. el artículo de L'Osservatore Romano, en que se da cuenta de la recepción de los Embajadores de Marruecos y se insertan los discursos pronunciados en tan solemne ceremonia.

Como V.E. podrá apreciar en el del Embajador nada se habla de España, lo cual me parece una omisión censurable puesto que a decir algo en nuestro elogio venía obligado con el doble apremio de la gratitud por la protección a la misión dispensada y por las frases benévolas para S.M. la Reina Regente que contenía la Carta Credencial, cuya copia de estilo V.E. conoce y yo he presentado al Cardenal Secretario de Estado.

En previsión de que tal falta pudiera cometerse había rogado en repetidas veces al P. Lerchundi cuidara de que los embajadores en sus discurso se hicieron eco de aquellos sentimientos de S.M. Jerifiana; pero con extrañeza oí de sus labios que a sus indicaciones los Embajadores habían respondido que traían hecho y aprobado por el sultán el discurso que debían pronunciar y que no podrían añadir en él ningún concepto.

A mi juicio lo ocurrido tiene bastante importancia para llamar sobre ello la atención de V.E. á fin de que si lo estima oportuno transmita las instrucciones convenientes a nuestro Ministro en Tánger para venir en conocimiento de si los embajadores han cumplido los preceptos de sus soberano en el delicado punto que dejo indicado o si como yo creo no han interpretado bien sus deseos.

Los encomios a la Orden Franciscana y la presencia en la ceremonia del Cardenal Simeoni, Prefecto de la Propaganda y de las altas dignidades de esta Sacra Congregación me inspiran algún recelo. Sería triste que los sacrificios que España hace en pro de los Misioneros Franciscanos en África, dieran solo por resultado extender y afianzar, con abstracción de nuestros intereses nacionales, el prestigio y la autoridad de la Congregación de la Propaganda Fide, cuya no buena voluntad para España certifica la historia moderna de los establecimientos españoles en Oriente.”⁹⁷⁰.

⁹⁶⁹ AGA. Caja (15) M71 TOP81. Expediente nº2. Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, José Diosdado al Ministro de Estado, Segismundo Moret, con fecha del 20 de marzo de 1888.

⁹⁷⁰ AGA. Caja (15) 81/71. Expediente nº2. Informe enviado por el Embajador de España, Alejandro Groizard y Gómez, cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado, con fecha de 26 de Febrero de 1888

Se trataba a fin de cuentas de la primera misión diplomática efectuada por un sultán de Marruecos, califa del Islam, al líder espiritual de la Iglesia Católica. El liderazgo espiritual de ambos poderes imponía indiscutiblemente el carácter religioso de la embajada. Simou Bahija afirma que la embajada respondió también a la necesidad que tuvo el monarca alawi de reafirmar su papel de único Príncipe de los Creyentes, frente a su gran rival en el mundo sunní, el sultán otomano⁹⁷¹. La rivalidad entre ambos poderes era antigua, reclamando ambos la titularidad califal⁹⁷². El ascendiente jerifiano de los monarcas marroquíes desde el periodo sa'adí y en el alawita suponía un argumento de peso frente a las pretensiones califales del sultán otomano. Los monarcas marroquíes desde la época sa'adí (primera dinastía jerifiana desde la época de los idrisíes) siempre se habían mostrado muy celosos de su autonomía respecto al imperio otomano. Tras las embajadas enviadas durante el reinado de Muhammad III, en la segunda mitad del siglo XVIII, se volvió a la situación de ignorancia mutua que habían mantenido ambos poderes en los periodos precedentes⁹⁷³. Durante el reinado de Mulay Hassan I este aspecto se evidenció en sus recelos al envío de una embajada a Constantinopla⁹⁷⁴ que no fue realizada hasta el año 1882, por consejo de la delegación española en Tánger. Así, las felicitaciones por el cincuenta aniversario desde la consagración de León XIII, dieron la oportunidad de presentarse al sultán como líder espiritual de los musulmanes⁹⁷⁵. La diplomacia francesa no dudaba en afirmar que el padre Lerchundi, perfecto conocedor de la rivalidad religiosa entre ambos estados musulmanes, supo

⁹⁷¹ SIMOU, Bahija. « Le sultán Moulay Hassan et le pape Léon XIII. L'ambassade de Torres »...pág. 43

⁹⁷² Aunque dicha la reclamación por parte de los sultanes alawitas del título califal habría de ser matizada según el padre Lourido, ya que, los sultanes marroquíes fueron siempre conscientes de la superioridad política del califato otomano. De ahí que afirme el padre Lourido que más que una titularidad califal, entendida como pudiera ser la forma cordobesa o almohade del periodo medieval, sería más una teórica superioridad religiosa de los sultanes de Marruecos en el ámbito norteafricano. LOURIDO DÍAZ, Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*. AECID. Madrid. 1989. pág. 645.

⁹⁷³ LOURIDO DÍAZ, Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad...* pág. 677

⁹⁷⁴ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuel. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración. 1875-1894...*pp. 105-106

⁹⁷⁵ No fue el único poder musulmán que envió una embajada de felicitación a León XIII, ya que tanto el Sha de Persia como el sultán otomano y el jedive de Egipto las llevaron a cabo. De hecho parece ser que la realización de dichas embajadas parece que debió de ayudar a impulsar la realización de una marroquí, intentando de esta manera no quedarse atrás respecto a otros países musulmanes. La felicitaciones recibidas fueron también llevadas a cabo por numerosos países no católicos como muchos países protestantes, Rusia y Grecia

aprovechar ésta circunstancia a la hora de convencer al sultán marroquí para que procediese al envío de la susodicha embajada⁹⁷⁶.

Para el gobierno marroquí, la embajada revistió de una dimensión política importante. Tenemos que tener en cuenta que desde el año 1887 Moret estaba tratando de llevar a cabo las negociaciones necesarias para la celebración de una segunda conferencia internacional en Madrid⁹⁷⁷. Los objetivos políticos de la embajada marroquí respondieron al deseo de que la Santa Sede hiciera lo posible por influir sobre Francia y España⁹⁷⁸ en favor de las tesis contrarias a las que impulsaban el sistema de protecciones que tanto afectaba a la autonomía política del poder marroquí para la futura conferencia que pretendía celebrarse al respecto de nuevo. Sin embargo el propio Bahija muestra como la embajada, asombrada con la muestra de poder papal, no era consciente de la propia debilidad del Sumo Pontífice tras la unificación del reino de Italia⁹⁷⁹. El papado, con su poder temporal eliminado, había perdido su capacidad de influencia política, reduciéndose esta influencia al mero aspecto espiritual.

Otro aspecto que menciona Bahija es el del papel de España en este proceso y los objetivos políticos pretendidos. España no puso reparos a la petición del sultán para ayudar a la realización de la embajada. El provecho político que podía sacar España de su papel como intermediadora entre el papado y Marruecos no fue desaprovechado. Sin embargo cabe preguntarse, ¿cuáles fueron los objetivos que pretendía alcanzar? La crisis ministerial que vivía el gobierno liberal de Sagasta, acosado por la oposición conservadora que rechazaba la idea de la celebración de una nueva conferencia en Madrid, vio en la realización de semejante proyecto la posibilidad de reforzar la posición de su partido en el gobierno⁹⁸⁰. Buscaba también, a través de la ayuda dada para la realización de la embajada, el apoyo del Vaticano para que influyera, en la medida de sus posibilidades, sobre Francia, inclinándola

⁹⁷⁶ AMAE. Archive du Ministère des Affaires Étrangères. Paris-La Courneuve. 71CP/54. Microfilm. P. 11.700. Legajo. 162. Nota de la Legación de Francia en Tánger al Ministerio de Asuntos Exteriores francés, Émile Flourens, con fecha del 3 de marzo de 1888 desde Tánger.

⁹⁷⁷ FERNÁNDEZ ALMAGRO. Melchor. *Historia política de la España Contemporánea. 1885-1897*. Vol. II. Madrid. Alianza Editorial. 1968. pág. 104.

⁹⁷⁸ SIMOU, Bahija. « Le sultán Moulay Hassan et le pape Léon XIII. L'ambassade de Torres ». pp. 43-44.

⁹⁷⁹ SIMOU, Bahija.. « Le sultán Moulay Hassan et le pape Léon XIII. L'ambassade de Torres ». pp. 41.

⁹⁸⁰ SIMOU, Bahija. « Le sultán Moulay Hassan et le pape Léon XIII. L'ambassade de Torres ». pp. 46-47.

favorablemente a la asistencia de la futura conferencia que se pretendía realizar⁹⁸¹. Francia, valorando contrario a sus intereses las disposiciones que se pretendían tomar en la conferencia, reconsideró su asistencia a la misma, que pretendía ser una revisión de los acordado en 1880 sobre la cuestión de las protecciones⁹⁸². La ausencia de Francia haría que esta resultase un fracaso en caso de celebrarse, por lo que el interés para que asistiera era grande.

En Marruecos, la noticia del envío de una delegación del sultán de Marruecos al pontífice romano fue acogida con recelo por parte de la población, especialmente en Meknès, considerando las autoridades francesas que había contribuido a minar la autoridad del sultán en un periodo en el que a pesar de los esfuerzos de Mulay Hassan I, el prestigio del majzén iba en declive⁹⁸³. La idea era vista como un acto de subordinación al jefe espiritual de la cristiandad, más que como un acto de deferencia. Debió de conmocionar al sultán esta oposición de la población a la embajada, sosteniendo las autoridades francesas que, fue, a partir de entonces, cuando en el ánimo del sultán se percibió un cambio hacia el padre Lerchundi, declinando a partir de entonces la influencia del clérigo sobre el soberano alawita⁹⁸⁴.

Por último, habría que tener en cuenta la existencia de unos “objetivos religiosos”⁹⁸⁵ que el prefecto apostólico pretendía lograr. Estos estarían basados, básicamente en conseguir el mantenimiento del monopolio de las misiones franciscanas frente a los deseos de otras órdenes extranjeras de introducirse en Marruecos. En palabras de Manuel Pablo Castellanos dicha embajada:

“(…) reviste una importancia grandísima, ya se mire desde el punto de vista político, ya religioso, y esta Embajada tarde o temprano no dejará de producir sus frutos

⁹⁸¹ SIMOU, Bahija. *Ibidem*.

⁹⁸² ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. “España y Marruecos. Antecedentes de los acuerdos con Francia (1898-1904). En DÍEZ TORRES. Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*. Madrid. Universidad de Alcalá. 2002. pág. 199.

⁹⁸³ AMAE. Paris-La Courneuve. 71CP/54. Microfilm. P. 11.700. Legajo. 201. Informe de la Legación de Francia al Ministro de Asuntos Exteriores francés, con fecha de 12 de marzo de 1888, desde Tánger.

⁹⁸⁴ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CP/406. Carpeta VI. Informe de la Legación francesa en Tánger al Ministerio de Asuntos Exteriores francés con fecha de 23 de marzo de 1896, desde Tánger. Informe sobre el padre Lerchundi tras el fallecimiento de éste.

⁹⁸⁵ SIMOU, Bahija. « Le sultán Moulay Hassan et le pape Léon XIII. L’ambassade de Torres »... pág. 48.

(...) no deja de ser un germen precioso, que poco a poco se irá desarrollando por medio de las misiones y de la propagación de las doctrinas y prácticas católicas, y la civilización europea podrá sacar de aquí frutos superabundantes que no deberá dejar perder (...)”⁹⁸⁶.

La diplomacia francesa sin embargo se aventuraba afirmando equivocadamente que el objetivo de la misma no habría sido otro que el de negociar con la Santa Sede para la elevación de la prefectura a vicariato apostólico, formando parte la embajada de las maniobras del religioso para la obtención del mismo. Por ello, el embajador de Francia en Madrid consideraba que esa posibilidad lesionaba los derechos adquiridos por el cardenal Lavigerie como primado de África, correspondiéndole la jurisdicción del continente africano al sur del Mediterráneo. De esta manera llamaba la atención ante el ministerio para que se mantuviese alerta al prelado francés ante cualquier maniobra en favor de la erección de un obispado en Marruecos, y que en ese caso procediese a impugnar dicha creación como había ocurrido con el vicariato erigido por religiosos italianos en Etiopía, y que Lavigerie había impugnado ante la Santa Sede, quien finalmente le había dado la razón⁹⁸⁷.

EL CARDENAL LAVIGERIE Y EL PADRE LERCHUNDI. DEFENSA DEL MONOPOLIO FRANCISCANO SOBRE MARRUECOS.

Los franciscanos se comportaron, en más de una ocasión, como celosos guardianes de sus privilegios en sus correspondientes territorios de misión. En Marruecos ya durante el siglo XVII se habían producido conflictos con los trinitarios quienes habían tratado de desplazar a los religiosos franciscanos sin conseguir ese objetivo. Igualmente en Tierra Santa se mantuvieron siempre opuestos a cualquier división de la jurisdicción religiosa que supusiera la pérdida de su hegemonía. Si bien permitían la entrada de congregaciones en el territorio, éstas debían estar sujetas a la jurisdicción de la Custodia de los Santos Lugares de Jerusalén, en manos de la seráfica orden. En el siglo XIX y especialmente en Oriente, debido a la internacionalización que venían sufriendo los asuntos de Tierra Santa se favoreció la progresiva reducción de la jurisdicción de los franciscanos. La extensión de la jurisdicción de la custodia dificultaba la idea de “territorialización” que se venía produciendo entre 1839 y

⁹⁸⁶ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...* pp. 261-262.

⁹⁸⁷ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/A. N°25. Nota de Paul Cambon, embajador de Francia en Madrid al Ministro de Asuntos Exteriores francés, Monsieur Flourens, con fecha de 18 de febrero de 1888, desde Madrid.

1847⁹⁸⁸. Se trataba de asignar a cada congregación un espacio limitado donde ejercer la misión⁹⁸⁹. Ya en el año 1842 el cardenal Franzoni, prefecto de la Propaganda Fide entre 1834 y 1856, había planteado la idea de establecer un vicariato apostólico en Jerusalén al margen de la autoridad de la Custodia, rompiendo así el monopolio franciscano⁹⁹⁰. Lo cierto es que, como se había dicho, desde hacía años, se venía observando el método misional franciscano como un método atrasado y arcaizante, llegando a considerar que los mismos se encontraban en una situación de estancamiento y letargo, siendo considerados como ineficaces debido a su complejo sistema organizativo⁹⁹¹ y a su consideración como *refractarios y hostiles a la modernidad*⁹⁹²⁹⁹³, frente a la renovación que se había producido en el mundo misional ya fuese en órdenes antiguas o en las nuevas renacidas al fragor del ardor misional del siglo XIX. El definitivo proceso de desmembración de la jurisdicción de la Custodia se consolidó con la creación del patriarcado latino de Jerusalén en 1847, como anteriormente se había mencionado. Francia veía en la Custodia un obstáculo para consolidar sus pretensiones de monopolio sobre los católicos de Oriente, dado el fuerte carácter universalista de la Custodia⁹⁹⁴, de ahí la presión ejercida por París a Roma para llevar a cabo toda esta serie de

⁹⁸⁸ BUFFON. Giuseppe. “Les Franciscaines en Terre Sainte. De l'espace au territoire, entre opposition et adaptation”. pp. 65-93. En MURRE VAN DEN BERG. Heleen. (Coord.) *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the nineteenth and early twentieth centuries*. Leiden. Brill Editions. 2006. pág. 66.

⁹⁸⁹ VERDOY. Alfredo. « La acción misionera y la expansión colonial de Europa. Las misiones católicas ». (pp. 202-213). En CARMONA FERNÁNDEZ. I. J. (coord.). *Historia del cristianismo IV. Mundo Contemporáneo*. Editorial Trotta. 2010. Granada. pág. 205.

⁹⁹⁰ STRANSKY. Thomas F. “La concurrence des missions chrétiennes en Terre Sainte. 1840-1850” (pp. 207-231) En TRIMBUR. Dominique. AAROUSOLIN. Ran. *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine. 1799-1917*. Centre de recherche français de Jérusalem. CNRS éditions. 2008. Paris. pág. 222.

⁹⁹¹ BUFFONS. Giuseppe. *Les Franciscains en Terre Sainte. 1869-1889. Religion et politique. Une recherche institutionnelle*. Cerf Histoire. 2005. Paris. pp. 14-15.

⁹⁹² BUFFONS. Giuseppe. *Les Franciscains en Terre Sainte. 1869-1889. Religion et politique...* pág. 30.

⁹⁹³ Igualmente en Filipinas el papel de la seráfica orden fue visto desde una perspectiva negativa por parte de José Rizal a quienes consideraba “(...) un grupo de frailes vestidos de forma extravagante, conspicuos por su fanatismo e ignorancia, repudiables por lo discutible de su moralidad (...)”. En SÁNCHEZ. Cayetano. « Rizal frente a los franciscanos » (pp. 519-582). En *España en Extremo Oriente. Filipinas, China y Japón*. Madrid. Publicaciones Archivo Iberoamericano. 1979. pág. 522.

⁹⁹⁴ BUFFON. Giuseppe. “Les Franciscaines en Terre Sainte. De l'espace au territoire, entre opposition et adaptation”. pp. 65-93. En MURRE VAN DEN BERG. Heleen. (Coord.) *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the nineteenth and early...* pág. 73.

modificaciones en su jurisdicción⁹⁹⁵. De esta manera se pudo ir asignando las misiones de cada territorio a congregaciones específicas según los criterios de territorialización, como por ejemplo les correspondió a los jesuitas el Líbano y parte de Siria, Esmirna y la Siria oriental a los lazaristas, así como Mesopotamia, la zona del Kurdistán y los territorios armenios a los dominicos⁹⁹⁶.

En Marruecos, el monopolio franciscano también fue cuestionado por otras congregaciones religiosas. En los territorios del norte de África, si bien la competencia por la instalación de determinadas congregaciones en función de sus lealtades nacionales parecía más débil ante la ausencia de una población cristiana católica local sobre la que influir, lo cierto es que la presencia de colonos europeos en sus territorios cumplían estas funciones. En territorios como Túnez, donde la mayoría de la población extranjera que allí vivía era, mayoritariamente, de las islas del Mediterráneo central como Sicilia o Malta, que, ante la falta de trabajo e impulsados por el excedente demográfico, emigraron hacia las oportunidades que el suelo tunecino ofrecía⁹⁹⁷. Se produjo una fuerte competencia por el control religioso de estas poblaciones entre los capuchinos italianos, frente a una nueva y más dinámica congregación misional, la Sociedad de los Misioneros de África. Esta congregación fundada por un francés de Bayona, Charles Martial Allemand Lavigerie (1825-1892), obispo de Argel, se caracterizó por un fuerte afán evangelizador, especialmente en la Kabilia, como han demostrado los estudios de Karima Direche-Slimane⁹⁹⁸. Lavigerie estaba imbuido de un fuerte sentimiento nacionalista, viendo en Francia la mano providencial a través de la cual convertir el África al cristianismo⁹⁹⁹, concibiendo su misión como una adaptación religiosa a la *mission civilisatrice* francesa¹⁰⁰⁰. Llevó a cabo toda una serie de gestiones con las que ir desplazando

⁹⁹⁵ Sin embargo Francia vería frustradas sus expectativas de nombramiento de un patriarca francés para Jerusalén con la designación de Monseñor Giuseppe Valerga, un ligur, como nuevo patriarca de la recién restablecida sede en el año 1847

⁹⁹⁶ LANGLOIS. Claude. "Les Congrégations françaises en Terre Sainte au XIXe siècle" (pp. 231-255). En TRIMBUR. Dominique. AAROUSOLIN. Ran. *De Bonaparte à Balfour...* pág. 232.

⁹⁹⁷ CLANCY SMITH. Julia Ann. *Mediterranean's. North Africa and Europe in Age of Migration. C. 1800-1900...* pp. 75-90.

⁹⁹⁸ DIRECHE-SLIMANE. Karima. *Chrétiens de Kabylie. 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*. Saint Denis. Éditions Bouchene. 2004.

⁹⁹⁹ PICCIOLA. André. *Missionnaires en Afrique. 1840/1940: L'aventure coloniale de la France. Destins croisés*. Paris. Editions Denoël. 1987. pág. 118

¹⁰⁰⁰ PICCIOLA. André. *Missionnaires en Afrique. 1840/1940: L'aventure coloniale de la France. Destins croisés*. Paris. Editions Denoël. 1987. pág. 118

el papel de los capuchinos en la regencia tunecina, a favor de clero francés, colaborando con las autoridades consulares francesas en el país. Para ello procedió a ganarse las simpatías de la población maltesa con la que hacer frente común ante gran parte de los italianos que respaldaban a los religiosos de su nacionalidad¹⁰⁰¹. Lo cierto es que, gracias a sus habilidades diplomáticas en Francia y ante la Santa Sede, consiguió el desplazamiento de los capuchinos del vicariato apostólico que se había elevado en 1848¹⁰⁰². Tras la ocupación francesa de la regencia de Túnez en el año 1881 fue elevado a la categoría de arzobispo de Cartago. No es de extrañar, por tanto, que el padre Lerchundi viese en el religioso francés uno de los principales instrumentos para la penetración francesa en el norte de África. No anduvo desatinado el fraile franciscano de las intenciones del religioso francés, cuando este último llegó a declarar;

« Mon cher ami.

Vous avez raison d'écrire que j'ai mérité le titre versé sur ma tête par le Souverain Pontifice (son titre de Primat d'Afrique, rétabli en 1884), j'aime l'Afrique, et je la veux toute pour la France, au moins toute celle que fait bordure à la mer française, à la Méditerranée, Mon ambition pour mon pays ne se borne pas aux départements français de notre Algérie, au protectorat définitif et sans partage de la Tunisie.

Tout cela incomplet et menacé, tant que le Maroc non sera pas sous la domination de la France.

Je ne sais pas si j'ai été le bon semeur, dont parlent les Livres saints, mais je suis sûr d'avoir été le soldat patient et laborieux de mon pays, et d'avoir fait d'Alger à Carthage plus de besogne qu'une bonne armée. Les archives du ministère des Affaires Étrangères conservent le seul écrit dont je sois fier, la lettre que j'écrivis le 16 janvier de 1875, je trace sur ce papier le plan qui a été exactement suivi pour la conquête de la Tunisie.

Maintenant, il faut se préparer au courageux achèvement du grand travail, il convient de tourner vers le Maroc un effort lent, réfléchi, mais incessant. La diplomatie française peut mettre cinq, dix, vingt ans, à assurer la neutralité de l'Europe. Cela fait, les protocoles écrits et bien collationnés, il faudra d'un coup hardi prendre possession de cette terre marocaine qui nous brûle les yeux, en attendant l'heure de pénétrer à l'intérieur et de rejoindre par la route de Fez à nos autres possessions. Le Maroc est le pendant de la Tunisie, et de la France doit être assez coquette pour ne pas s'en aller dans l'histoire, parée d'une seule boucle d'oreilles.

¹⁰⁰¹ DEAN O'DONNELL. *J. Lavigerie in Tunisia. The Interplay of Imperialist and Missionary*. University of Georgia Press. 1979. Athens (EE.UU). pág. 124.

¹⁰⁰² Para ello no dudo en argüir el peligro que, tras la auspiciada invasión francesa del país, podía suponer el que los religiosos de Túnez fuesen de la nación competidora con Francia por dicho territorio, Italia, en un momento delicado, ante la subida de los gobiernos oportunistas y la adopción de medidas anticlericales. El traspaso del poder eclesiástico de Túnez a un religioso francés, ayudaría a que los políticos franceses viesen con mejores ojos a la iglesia francesa, como sostenedora de los proyectos políticos del país en el exterior. De esta manera, Lavigerie presentaba esta opción como el único medio a través del cual salvaguardar a las misiones capuchinas tras la invasión francesa. RENAULT. François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France...*pp. 428-429.

Du tact, de la patience, l'art de sauter sur l'occasion, voilà ce qu'il faut pour conquérir le Maroc ; Si Dieu me donne quelques années, j'obtiendrai bien du Pape un Évêque français, peut-être deux, au Maroc. Ceuta fut évêché en 1421, Tanger en 1428. Les deux furent supprimés en 1851, au profit de l'évêché de Cadix. Je trouverai à Rome moins d'obstacle pour refaire ce qui a été démoli récemment que pour reconstituer la Primatie de Carthage.

En dix ans, avec mes Pères Blancs et mon système de respect pour l'islamisme, j'aurai préparé le lit du premier général français, mais je l'ai encore écrit hier au ministre des Affaires étrangères : Au Maroc ce qui est le moins dangereux, c'est le Maroc. L'Angleterre a ses apaisements en Egypte. L'Italie se contentera bien d'un bon port en Tripolitaine ou même d'une île. Mais Bismarck veille sur le Maroc. Il ne faut pas que nos moines et nos soldats trouvent dans leurs jambes la hampe du drapeau allemand. C'est affaire à la diplomatie française de se garantir de ce côté par des sacrifices en Extrême Orient ou ailleurs, mais avec toute sécurité, avec des bons engagements libellés en langue claire, et signifiés à l'Europe. Je ne parle pas du danger espagnol. Voilà les pensées qui m'agitent et qui devraient agiter nos diplomates, notre ministre. J'ai pourtant gagné en Tunisie le droit d'être écouté. »¹⁰⁰³

Lavigerie comunicaba a Paul Cambon, por entonces secretario de Jules Ferry, su ofrecimiento de enviar a Marruecos a sus padres blancos que serían quienes “preparasen la cama” a los franceses, como lo había hecho en Túnez¹⁰⁰⁴. Como nos informa François Renault, el prelado participó de manera muy activa en los planes que se elaboraron para la ocupación de Túnez, manteniendo una cordial relación con los líderes políticos como Léo Gambetta, quien ya vimos que fue, como muchos de los miembros de ese partido oportunista, un destacado anticlerical¹⁰⁰⁵. Este diálogo entre el presidente del consejo del gobierno oportunista francés y el prelado francés se mantuvo hasta la caída del mismo en enero de 1882¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰³ *Le Maroc Catholique*. Nº11. Noviembre de 1921. (Pp. 378-379). Rabat. Carta del padre Lavigerie escrita tras su nombramiento como Primado de África con fecha de 20 de diciembre de 1884.

¹⁰⁰⁴ KNIBIEHLER. Yvonne. EMMERY. Geneviève. LEGUAY. Françoise. *Des Français au Maroc. L'aventure coloniale de la France*. Denoël éditions. 1992. Paris. pág. 281.

¹⁰⁰⁵ Tras la caída de la presidencia de MacMahon el 30 de enero de 1879, y el ascenso a la presidencia de la República de Jules Grevy (1879-1887), se produjo la llegada al gobierno de los llamados “Ministros Oportunistas”, entre los que destacaron Jules Ferry y Léo Gambetta, quienes llevaron a cabo toda una legislación a favor de las libertades democráticas así como en pro de una mayor secularización del estado, procediendo a la supresión de la ley de 1814 que prohibía el trabajo dominical (1879), la abolición del carácter confesional de los cementerios (28 de julio de 1881), la laicización de los hospitales, así como la eliminación de los crucifijos de los centros del estado (ya en 1884). Sin embargo mayor peso tuvieron las leyes en favor de la secularización de la enseñanza, tratando de alejar la educación primaria, secundaria y universitaria de la influencia de la Iglesia, elaborándose de toda una serie de leyes en esa línea, destacando la ley de 30 de octubre de 1886 sobre la instrucción primaria en la que se estableció la sustitución por personal laico del personal religioso existente en las escuelas estatales. Para saber más consultar MAYEUR. Jean Marie. *La question laïque. XIXe-XXe siècle*. Paris. Fayard éditions. 1997.

¹⁰⁰⁶ RENAULT. François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France...* pp. 432-433.

Lavigerie, quien en el año 1876 ya se había puesto en contacto con la Propaganda Fide para que ésta le autorizase al envío de sus misioneros a Marruecos y Fezzan¹⁰⁰⁷, pretendía introducirse en el imperio de los jerifes. Para ello envió a España a un delegado suyo, el padre Adolfo Papertard, para la apertura de un colegio en España destinado a educar a huérfanos recogidos en Marruecos, siguiendo el sistema empleado por el cardenal en Argelia¹⁰⁰⁸. Lo curioso de la cuestión fue que el prelado pretendía instaurar dicho colegio en el antiguo convento de los agustinos de Chipiona, es decir, lo que fue posteriormente el colegio de misioneros levantado por el padre Lerchundi. En las gestiones llevadas para la adquisición de dicho convento, estaban interesados igualmente los jesuitas franceses. El padre Adolfo Papertat había solicitado al gobierno español el permiso para la adquisición del complejo, sin embargo ante el informe negativo enviado por el propio Lerchundi, el gobierno español desestimó su petición. Por segunda vez, los benedictinos de Solesmes¹⁰⁰⁹, en su huida tras los decretos anticlericales de los años ochenta en Francia, solicitaron asentarse en el convento de la localidad gaditana. Sin embargo una vez más, y a pesar de los compromisos adquiridos por el arzobispo sevillano, en relación a su vez con los duques de Orleans, fue rechazada la solicitud de cesión del convento de Chipiona¹⁰¹⁰.

En el año 1892, el ministro plenipotenciario de la legación francesa en Tánger, Monsieur J. d'Aubigny, envió una nota a Lerchundi, por la cual le comunicaba que, el 27 de marzo, el cardenal Lavigerie se había dirigido a él para que procediera al envío de religiosas de Nuestra Señora de África (Hermanas Blancas) a Marruecos con el fin de asistir como enfermeras en el hospital francés de la ciudad de Tánger¹⁰¹¹. Lavigerie, por otra parte había estimado esta acción del diplomático francés como la posibilidad de llevar a cabo la introducción de religiosas francesas, que tanto interés era para los intereses nacionales

¹⁰⁰⁷ RENAULT. François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France...* pág. 295.

¹⁰⁰⁸ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "El P. Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos"...pág. 720.

¹⁰⁰⁹ Se trata de una de las veintiún congregaciones de la Confederación benedictina de la Orden de San Benito. Esta congregación fue fundada en el año 1837 por el papa Gregorio XVI, a petición de Don Prosper Guéranger, abad del priorato de Molesmes, con el nombre *Congrégation de France*, con la misión de que sobre ella fuese organizada la herencia benedictina de Cluny, de Santos Vitún e Hidulfo y San Mauro.

¹⁰¹⁰ VALLECILLO MARTÍN. Miguel. "El Padre Lerchundi y los Colegios de Misiones de Santiago y de Chipiona" (pp. 53-75). En CALVO MORALES. Gaspar. LOURIDO DÍAZ. Ramón. (coord.). *Marruecos y el padre Lerchundi*. Mapfre Editorial. 1996. Madrid. pp. 62-63.

¹⁰¹¹ ADT. Caja 23. Carpeta XI. Legajo. 206. Nota de la Legación de la República francesa en Tánger al Prefecto Apostólico de Marruecos. Con fecha de 17 de junio de 1892. Tánger.

franceses en el país norteafricano. Desde Argel se hacen eco sin embargo de la dificultad con la que se iban a encontrar;

“(…) mais il se présente un obstacle que vous-même, Monsieur le Chargé d’Affaires, avez entrevu : La Mission du Maroc est confiée aux Religieux Capucins espagnols et, dès lors, il n’est pas en mon pouvoir d’y introduire sans l’assentiment formel des Supérieurs de cette Mission, une communauté de religieux français.

Permettez-moi, d’ajouter, Monsieur le Charge d’Affaires que vous seul êtes en mesure de faire cette demande et, par conséquence, de lever cet obstacle, et que j’ai la confiance que si vous le voulez, vous triompherez facilement de cette première difficulté. Aussitôt ce consentement préalable donné, je me chargerai moi-même d’intervenir auprès de la Congrégation des Sœurs et de la décide à vous envoyer les religieuses que vous désirez (...) »¹⁰¹².

Es destacable notar como el prelado francés a pesar de las intenciones que sobre Marruecos pudiera tener no supiera que el monopolio de la religión cristiana en Marruecos no estaba en manos de la orden capuchina¹⁰¹³, sino de la rama observante de la familia franciscana. Recordemos que Lavigerie había tenido que hacer frente a los capuchinos en Túnez, consolidando su posición frente a ellos tras el Tratado del Bardo, y debido a dicha experiencia es posible que considerase que, como en Túnez, el culto cristiano en Marruecos estuviese dirigido por capuchinos españoles.

Por otra parte se debe marcar la importancia que llegaron a tener, desde el siglo XX, las congregaciones religiosas femeninas francesas que habían procedido a extender su radio de acción más allá de la esfera francesa, penetrando diferentes congregaciones en áreas como Chipre o Malta (religiosas como las de San José de la Aparición), así como en territorios en donde la competición por la influencia entre Francia, Gran Bretaña y Rusia era muy acusada como en Oriente Medio, destacando aquí el papel de las Hijas de la Caridad, que se convirtieron en un elemento indispensable para la influencia francesa¹⁰¹⁴. Más adelante hablaremos de la dimensión que el papel de las religiosas adquiriría en el ámbito colonial.

¹⁰¹² AMAE. Nantes. Caja 675PO/C. N°2. Nota del arzobispado de Argel, firmada por el Cardenal Lavigerie al Encargado de Negocios de Francia en Tánger con fecha de 6 de abril de 1892, desde Argel.

¹⁰¹³ Esta confusión se repetiría en otra ocasión más entre las autoridades francesas, cuando en el 31 de octubre de 1896 procedieron a hacer una donación a la Misión franciscana. AMAE. Nantes. Caja 675PO/C. N°2. Telegrama enviado por el Agente Encargado de Negocios de Francia en Tánger a Ministro de Asuntos Exteriores de Francia con fecha de 31 de octubre de 1896 desde Tánger.

¹⁰¹⁴ DUFOURCQ. Elisabeth. *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d’histoire missionnaire française*. Mesnil sur l’Estrée. Jean Claude Lattès édition. 1993. pp. 176-181.

Tras tener conocimiento de la solicitud, Lerchundi se puso rápidamente en contacto con el cuerpo diplomático español con el fin de negociar con el cardenal Rampolla para que previniese a la Congregación de Propaganda Fide ante cualquier solicitud que el padre Lavigerie pudiera hacer sobre los asuntos de Marruecos, llegando a calificar al mismo de “*francés que todo lo quiere absorber*”¹⁰¹⁵. De la misma manera el prefecto apostólico envió notas al prefecto de la Congregación de Propaganda Fide en las que recordaba al cardenal que, los tratados firmados entre España y Marruecos tras la guerra de África de 1860, imposibilitan la entrada de otra congregación, y menos aún sin la consulta expresa al gobierno español, señalando el precedente que se produjo en el año 1874 cuando la Sociedad de Misioneros de Lyon pretendían penetrar en la zona oriental de Marruecos¹⁰¹⁶. La llegada de las hermanas franciscanas de la Inmaculada Concepción se convirtió en un eficaz remedio con el que neutralizar las ambiciones de los diplomáticos franceses para la introducción de congregaciones femeninas francesas¹⁰¹⁷, conscientes de la importancia y dimensión de éstas en territorios de colonización.

Es necesario destacar que la oposición entre franciscanos y padres blancos sobrepasaba el marco de la lucha entre las potencias europeas por el reparto de territorios. El modelo misional sobre los territorios era igualmente diferente cuando no opuesto directamente. Para empezar, se debe enfatizar la cuestión de la imposibilidad que en este tipo de territorio tenían los religiosos de llevar campañas de proselitismo propiamente dicho, como las que sí llevaron por ejemplo sobre territorios del sudeste asiático, China, Filipinas, etc. Como se ha afirmado anteriormente, los principales destinatarios de la acción de los religiosos en los estados islámicos del Magreb eran las poblaciones europeas y judías, no menos cierto es que existía el anhelo, dentro de todas las congregaciones por una futura conversión de los “indígenas” musulmanes al cristianismo. He aquí el matiz donde se percibe la diferente actuación entre los religiosos franciscanos españoles, y los padres blancos. Los franciscanos eran poseedores de una gran tradición misional a lo largo de los siglos. Ésta revistió de unas características particulares vinculadas a los planteamientos religiosos de la propia orden que

¹⁰¹⁵ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El Padre Lerchundi y el reformismo en el Marruecos del siglo XIX”. *Liceo Franciscano*. 1985. Santiago de Compostela. pp. 53

¹⁰¹⁶ AHPF. Fondo Berbería. Volumen XXII. Número. 981-982. Nota enviada por el padre Lerchundi al prefecto de la Congregación de Propaganda Fide, Monseñor Ledóchowski. Sin fechar. Tánger.

¹⁰¹⁷ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El P. Lerchundi y sus peculiares motivaciones de su acción socio cultural en Marruecos”...pág. 721.

la hizo en ocasiones entrar en un enconado enfrentamiento con otros modelos evangelizadores de congregaciones como la de los jesuitas. Durante el siglo XVII los conflictos entre los jesuitas y franciscanos en los países del Extremo Oriente reflejaban claramente los planteamientos misionales de los segundos. Mientras los jesuitas llevaron una línea de actuación más acorde con las costumbres locales, haciendo propios los códigos jerárquicos de sociedades como la china o la japonesa como una de la maneras de facilitar la evangelización, los franciscanos, imbuidos del espíritu de su fundador, veían en el sistema jesuita (al que se añadió la cuestión de los Ritos¹⁰¹⁸) una traición de los principios evangélicos, ya que los Hermanos Menores de San Francisco veían en la observancia de la pobreza y el auxilio de los desposeídos la manera más eficaz de avanzar en la evangelización de todas las sociedades¹⁰¹⁹. Los planteamientos sobre la Santa Pobreza, entendida por los franciscanos como el octavo sacramento¹⁰²⁰ hizo que su modelo evangelizador entrase rápidamente en conflicto con el modelo jesuítico. La actuación misional de los franciscanos estaba imbuida de una visión milenarista integrada en su lógica de la mística de la pobreza, frente a una visión más pragmática sobre la evangelización como podían tener los jesuitas. Esta dicotomía entre ambos modelos se vio claramente en el proceso evangelizador de la América española en los siglos XVI y XVII¹⁰²¹. Así la acción de los frailes en Marruecos si bien no estuvo enfocada en pro de acciones propiamente proselitistas, destacó por el anhelo de una posible conversión del país al cristianismo, llevando a cabo obras caritativas entre los musulmanes marroquíes. A

¹⁰¹⁸ La Cuestión de los Ritos tiene su origen en los métodos utilizados por los primeros jesuitas como Mateo Ricci en el Imperio Chino así como en el Japón. Los misioneros no veían en determinados cultos hacia los antepasados o hacia la figura de Confucio un peligro hacia la religión católica, ya que por un lado la doctrina confuciana se veía más como una doctrina moral que podría verse incluso como una preparación para el evangelio y el culto a los antepasados se podría interpretar como una veneración hacia los mismos. Esta visión hacía que no consideraran ambos elementos como un peligro para la propagación de la fe cristiana. A diferencia de éstos, los misioneros franciscanos veían en semejante aceptación un peligro de que se produjera una hibridación entre ambos cultos, corrompiendo de esta manera la pureza del mensaje evangélico. Por tanto la postura de estos últimos estaba en favor de la no aceptación de estos cultos entre los neófitos chinos. Consultar la obra de CHARBONNIER, Jean. *Histoire des chrétiens de Chine*. Paris. Les Indes Savantes. 2002.

¹⁰¹⁹ CUMMIS, James S. "Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits". (pp. 33-108) *España en Extremo Oriente. Filipinas, China y Japón*. Madrid. Publicaciones Archivo Iberoamericano. 1979. pp.43-51.

¹⁰²⁰ CUMMIS, James S. "Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits". *España en Extremo Oriente.....* pág. 62

¹⁰²¹ PHELAN, John, L. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México. Instituto de Investigaciones históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. 1972. pág. 154.

través del ejemplo de la caridad y de los modelos de vida evangélicos se creía que se podía llegar a la aceptación por parte de los musulmanes de la verdad del evangelio¹⁰²².

Por otra parte la Sociedad de los Misioneros de África¹⁰²³, y su rama femenina, las Hermanas Blancas, muestra cierta diferencia respecto a la actitud de los franciscanos. Es cierto que esta supuesta diferencia de actitudes tiene su explicación en que las actividades que ejercían los padres blancos se llevaban a cabo en territorios norteafricanos de administración francesa, inicialmente en la Argelia francesa, y posteriormente en el Túnez francés¹⁰²⁴. No se trataba por tanto de la misma situación en la que se encontraban los franciscanos de Marruecos, ya que a pesar de todo el país mantenía su independencia política, aunque cada vez más mermada. Los métodos usados por los padres blancos recuerdan más a las realizaciones de los jesuitas¹⁰²⁵ en el Extremo Oriente durante el siglo XVII, pues trataron de comprender la sociedad que les se rodeaba, haciendo suyas las costumbres locales que no entrasen en directa contradicción con los preceptos cristianos, tomando los hábitos de los lugareños, en definitiva, como anteriormente hemos mencionado “haciéndose árabes”¹⁰²⁶ con

¹⁰²² PHELAN. John. L. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo...* pág. 19.

¹⁰²³ La Sociedad se conforma como tal ante el fracaso de la idea inicial de Lavigerie, quién ideó la constitución de tres brazos de la misma sociedad, dos con carácter hospitalario y roturador agrario, la propia sociedad misionera, el Instituto de los Hermanos agricultores y hospitalarios del Venerable Gerónimo, y el Instituto de las Hermanas agricultoras y hospitalarias del Venerable Gerónimo. La idea de constituir una sociedad con este carácter roturador respondía a su imagen de una Argelia en un estado civilizacional similar a la de la Europa medieval, considerando que el mismo papel que dichas órdenes había tenido en el desarrollo de Europa, lo podía desempeñar su sociedad en Argelia. REGNAULT. François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France...* pp. 170-171.

¹⁰²⁴ Es preciso señalar que la situación de Argelia y de Túnez, a pesar de encontrarse bajo dominio francés, tampoco era la misma, ya que los Argelia estaba dividida en tres departamentos, Orán, Argel y Constantina, equivalentes a otros departamentos del territorio metropolitano, mientras que en Túnez se inauguró un nuevo sistema de dominación, del que hablaremos con posterioridad que es el régimen de protectorado que se perfeccionó con el establecido en Marruecos en 1912. A nivel religioso las diferencias entre ambos regímenes eran importantes ya que las leyes anticlericales de los años ochenta del siglo XIX, así como las promulgadas en los primeros años del XX tan solo afectaban a territorio metropolitano.

¹⁰²⁵ Conviene aquí mostrar como los jesuitas en los años treinta del siglo XX darían un giro total a su sistema de apostolado entre los musulmanes que los haría distanciarse de los métodos utilizados por los padres blancos, quien continuarían por la vía tradicional marcada por su fundador, mientras de jesuitas y dominicos se inclinaría más por llevar a cabo su despliegue desde la perspectiva intelectual, no terminando de desarrollar un método de evangelización práctico entre los musulmanes como el que siguieron los padres blancos.

¹⁰²⁶ Entendiéndose que en el norte de África y en el Sahel, mayormente musulmán, la cultura y lenguas árabes se situaban en una situación de privilegio. Lo que no quiere decir que cuando penetrasen en otros territorios, no procediesen a aprender las lenguas y costumbres locales.

los africanos”. No renunciando a la caridad como elemento a través del cual servir como difusor de las virtudes cristianas, sus pretensiones de inmersión en las sociedades donde desarrollaron sus actividades fueron mucho más intensas. De hecho, motivo de especial satisfacción para los padres blancos significó el que las poblaciones locales de la Kabilia acabasen designándoles bajo el término de “marabuts cristianos”, lo que Oissila Saïdia afirma que, los religiosos, entendían ésto como la prueba de su integración en el ámbito musulmán, reconociéndoles a través de criterios propios, y no simplemente por su papel de médicos o enseñantes en la aldeas kabileñas¹⁰²⁷. Las bases de dicha postura las encontramos en los propios textos evangélicos, en concreto las cartas de San Pablo a los corintios, en los que se apoyaría Lavigerie para afirmar la vocación “africana” de su sociedad misionera¹⁰²⁸. La influencia de Comboni con su obra *Piano per la rigenerazione dell’Africa*, sería igualmente importante en el pensamiento del prelado francés¹⁰²⁹. El desarrollo teórico de este tipo de actuaciones sería definido a mediados del siglo XX con el concepto teológico de la “inculturación”¹⁰³⁰ siendo una de las bases de la ciencia misional. La relación de la Sociedad Misionera (ya que es una sociedad de clérigos seculares¹⁰³¹ que practican una misma regla para su destino principal, la actividad misionera¹⁰³²) con los planteamientos jesuitas tiene su

¹⁰²⁷ SAÏDIA. Oissila. *Clercs Catholiques et Oulémas Sunnites dans la première moitié du XX siècle...* pág. 232.

¹⁰²⁸ RENAULT. François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L’Église, l’Afrique et la France...* pág. 239.

¹⁰²⁹ RENAULT. François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L’Église, l’Afrique et la France...* pág. 269.

¹⁰³⁰ Inculturación es un concepto teológico que hace referencia al sistema a través del cual la Iglesia Católica y las diferentes confesiones protestantes adaptan el mensaje evangélico a las diferentes culturas, contraponiéndose al concepto sociológico de aculturación. Acuñado a partir de los años cincuenta, a día de hoy el papa Juan Pablo II definió el término como la encarnación del evangelio en las culturas autóctonas, conllevando de la misma manera la introducción de las mismas en la Iglesia. Así y de ésta manera se hubiesen englobado como inculturación aquellos métodos utilizados por las grandes figuras misioneras que dieron lugar a iglesias locales-nacionales a lo largo de la historia como fueron Cirilo y Metodio en la evangelización de los pueblos eslavos, los jesuitas Mateo Ricci en China, Roberto Nobili en la India y Alexandre de Rhodes en el sudeste asiático (Los reinos vietnamitas), y los padres blancos en el continente africano ya en el siglo XIX. Para profundizar sobre la historia y concepto sobre la “inculturación” consultar SHORTER. Aylaward. *Toward a Theology of Inculturation*. Oregon. Wipf&Stock Publishers. 2006. LANGEVIN. Gilles. PIRRO. Raphael. *Le Christ et les cultures dans le monde et l’histoire*. Quebec. Bellarmin Éditions. 1991.

¹⁰³¹ Pretendía de esta manera constituer una organización similar a la constituida en el siglo XVII, la Sociedad de las Misiones Extrajeras de Paris, destinada hacia Extremo Oriente, constituida igualmente por clérigos seculares, cuyo modelo era mucho más flexible que el de las Congregaciones religiosas propiamente dichas. RENAULT. François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L’Église, l’Afrique et la France...* pág. 167.

¹⁰³² DE ARTECHE. José. *Lavigerie. El Cardenal de África*. Zarauz. Editorial Icharopena. 1963. pág. 128.

origen en la inclinación del padre Lavigerie hacia la organización ignaciana, llegando incluso a requerir los servicios de un jesuita, el padre Vicent, para la redacción de un esbozo de la constitución de la sociedad¹⁰³³. Sin embargo ello no fue óbice para que el prelado francés no recurriera a la petición de ayuda a otras organizaciones para la formación de los misioneros como la solicitada a la congregación de las Misiones Africanas de Lyon¹⁰³⁴. Su formación era netamente misionera, llevando a cabo sus estudios teológicos a la par que sus estudios sobre las lenguas africanas, a la vez que se ejercía sobre ellos una disciplina muy cercana a la disciplina militar, con la que se sentían muy identificados¹⁰³⁵. Por tanto se ve que el espíritu de la sociedad misionera era muy similar al de la orden jesuita en lo que a su matiz castrense se refiere. Esta cercanía entre lo militar y lo misional llegó a fundirse en la orden de los padres blancos con creación de los Hermanos Armados del Sáhara¹⁰³⁶, clérigos preparados para escoltar a las caravanas de misioneros que se dirigían a los principales centros del Sahel como la mítica Tombuctú. Esta unión entre el papel de los misioneros y el de los militares en pro de civilización, a la que se identifica con la cultura europea cristiana, fue común en los misioneros, especialmente franceses. Ya Bugeaud en la guerra contra el líder de la resistencia argelina Abd el Kader, hacía hincapié en esta vinculación entre los religiosos y los militares, ayudando los misioneros a ganar el corazón de los árabes, como los militares habían ganado sus armas¹⁰³⁷. En el siglo XX la figura del padre Charles de Foucauld (1858-1916) se convertiría en el mayor exponente de ésta vinculación¹⁰³⁸. Miembro de la nobleza francesa,

¹⁰³³ CEILLIER. Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr. Lavigerie à la mort du fondateur. 1868-1892...* pág. 43.

¹⁰³⁴ RENAULT. François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France...* pág. 230.

¹⁰³⁵ SHORTER. Aylward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale...* pág. 154.

¹⁰³⁶ SHORTE. Aylward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale...* pp.135-137.

¹⁰³⁷ LACHERAF. Mostefa. *L'Algérie. Nation et société*. Société Nationale d'Édition et de Diffusion. 1978. Alger. pág. 213.

¹⁰³⁸ Figura controvertida y admirada, antiguo miembro del ejército francés, con el se inauguró en el siglo XX la mística del desierto, tan expandida en los primeros tiempos del cristianismo, y recuperada durante el periodo de la Contrarreforma de la mano del carmelita descalzo Tomás de Jesús (1563-1627), promotor del eremitismo en la reforma teresiana, e inspirador de los desiertos, como el de las Carmelitas de Bolarque y Trasierra. Foucauld sería el recuperador de este tipo de vida. Si controvertida vida, la propia de un converso, como la de san Agustín ha suscitado numerosas biografías ya poco después de su muerte como BAZIN. René. *Charles de Foucauld*. Castermann. 1926, PICHON. Charles. *Charles de Foucauld*. Paris. Éditions de la Nouvelle France. 1946. SIX. Jean-François. *Vie de Charles de Foucauld*. Paris. Editions la Seuil. 1962. LYAUTEY. Pierre. *Charles de Foucauld*. Paris. Éditions Universitaires. 1866. TOUNCER. Margaret. *Charles de Foucauld*. London. Harrap éditions. 1972. CASTILLON DU PERRON. Marguerite. *Charles de Foucauld*. Paris. Grasset éditions. 1982. ANTIER. Jean-Jacques. SHIREK SMITH. Julia. *Charles de*

ejerció como militar en Argelia, desde donde llevó a cabo una exploración del Marruecos de sultán Mulay Hassan I en 1883 haciéndose pasar por judío, llegando a entrar en ciudades como Chauen, ciudad prohibida a los cristianos, con el apoyo de la Sociedad Geográfica de Argel¹⁰³⁹. Posteriormente sufrió un proceso de crisis personal que le llevó a su reconversión al catolicismo, en torno a 1886, tras su confesión al abbé Henri Huvelin. Arrastrado por una profunda necesidad espiritual paso años en el monasterio de los trapenses de Nuestra Señora de la Nieves, y posteriormente en otro monasterio trapense en Oriente Medio. Ordenado sacerdote en 1901, terminó por asentarse en Benni Abbés, en la frontera argelo-marroquí¹⁰⁴⁰, a donde fue acompañado por unidades militares del ejército francés, y desde dónde participó activamente como informador del ejército y ayudante del comandante Henri Laperrine, antiguo amigo de su época como militar. En la acción del ejército francés veía Foucauld un acto providencial, entendiéndolo como una especie de “guerra santa”¹⁰⁴¹. Veía en la ocupación francesa la oportunidad para que los pueblos de Sáhara pudieran alcanzar los beneficios de la civilización (entendido desde su concepción de civilización cristiana). Esta proyección de carácter pseudo-espiritual que mostraron los militares franceses a lo largo de sus campañas ha sido denominado como la *mística colonial*, por la que se muestra esta dimensión entre colonizados y colonizadores, los militares en este caso, como *algo más que una relación instrumental*¹⁰⁴². En la conquista de Marruecos, más que ningún otro proyecto colonial, se manifestó este fenómeno, motivado en parte por la propia figura de Lyautey,

Foucauld. *Charles of Jesus*. Ignatius Press. 1999. DE FOUCAULD. Charles. ELLSBERG. Robert. *Charles de Foucauld. Modern Spiritual Masters*. Orbis Books. 1999. BARRAT. Denise et Robert. *Charles de Foucauld et la Fraternité*. Paris. Points éditions. 2002. MULLER. Jean-Marie. *Charles de Foucauld. Frère universel ou moine-soldat?*. Paris. Éditions La Découverte. 2002. CHATELARD. Antoine. *Charles de Foucauld. Le chemin vers Tamanrasset*. Paris. Karthala. 2002. CASAJUS. Dominique. *Charles de Foucauld*. Paris. CNRS éditions. 2009.

¹⁰³⁹ CASTILLON DU PERRON. Marguerite. *Charles de Foucauld*. Paris. Grasset Éditions. 1982. pp. 107-125

¹⁰⁴⁰ Posteriormente se retiraría mucho más al sur, a Tamanrasset, llevando a cabo su vida misional entre los Tuareg, actuando como intermediario entre los mismos y las autoridades militares del ejército colonial francés. Finalmente sería asesinado por un grupo de sanussies en 1916, en medio de la agitación que en la zona había suscitado los efectos de la I Guerra Mundial.

¹⁰⁴¹ MULLER. Jean-Marie. *Charles de Foucauld. Frère Universel ou moine-soldat?* Paris. La Découverte. 2002. Pág. 44.

¹⁰⁴² J. A. GONZÁLEZ ALCANTUD. “El amigo lejano. Mística colonial y políticas de contacto cultural de los ejércitos de ocupación francés y español de Marruecos” (pp. 132-157) en J. A. GONZÁLEZ ALCANTUD, Rashid RAHA, Mustafá AKALAY. *Marroquíes en la Guerra Civil Española. Campos equívocos*. Editorial Anthropos. 2003. Barcelona. pág. 132

primer residente general en el recién creado protectorado, para quien la síntesis del soldado, con comportamientos cercanos al monaquismo, en lo que se refiere al modelo de virtud, incluido los fenómenos de castidad (pretendiéndose retrasar al máximo el matrimonio de los mismos, y solo entendido como una mera necesidad de reproducción), constituyó el modelo a seguir en su acción colonizadora sobre Marruecos¹⁰⁴³.

Por otra parte, en la formación de los padres blancos se insistía constantemente en hacer partícipes a los miembros de la restauración de la Iglesia norteafricana, participando en diferentes celebraciones organizadas para recordar a los mártires y santos de la primitiva Iglesia del norte de África¹⁰⁴⁴, llevándose a cabo en Túnez toda una labor de revitalización de la zona en la que se encontraba la antigua Cartago, construyendo una basílica primada dedicada a San Luis de Francia, así como llevando a cabo excavaciones, realizadas por el padre Delattre en busca de la Cartago púnica, romana y sobretodo cristiana, creando así, a través de la acción colonizadora francesa¹⁰⁴⁵, un hilo conductor entre la antigua Iglesia norteafricana y la “restaurada” Iglesia norteafricana¹⁰⁴⁶.



Fotografía 8: Basílica de San Luis de Cartago.

¹⁰⁴³ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome II.* L'Harmattan. 1996. Paris. pp. 42-43.

¹⁰⁴⁴ SHORTER. Aylward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale...*pp. 154-155

¹⁰⁴⁵ CEILLIER. Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique. (Pères Blancs). De la fondation par Mgr. Lavigerie à la mort du fondateur. 1868-1892...* pág. 28.

¹⁰⁴⁶ PERRIER. Joseph. *Vent d'avenir. Le Cardinal Lavigerie (1825-1892).* Editions Karthala. 1992. Paris. pp. 23-27.

Conectaba así Lavigerie, su pensamiento respecto a su labor en el norte de África con uno de los discursos que se van gestando en el que se trataba de vincular a Francia con el pasado romano¹⁰⁴⁷, siendo así la conquista francesa del norte de África¹⁰⁴⁸ la recuperación de este territorio al mundo latino al que había pertenecido, llegando en Argelia a generarse el discurso del neo-latinismo entre los colonos europeos, identificándose a los mismos como los restauradores de la grandeza romana teniendo como principal apologista al literato Louis Bertrand¹⁰⁴⁹. El elemento religioso, el catolicismo¹⁰⁵⁰, facilitaba la cohesión entre los diferentes grupos europeos de las Argelia francesa; españoles, franceses, italianos y malteses. Se pretendía de esta manera que el catolicismo se articulase además como fe identitaria de esta población europea, frente a los musulmanes, sin que ello significase el abandono de la empresa misional sobre los indígenas, diversificando de esta manera la acción de la Iglesia en Argelia. A pesar de todo, lo cierto era sin embargo, que fue mucho más exitosa la fórmula de Bertrand en su intento de crear una doctrina racial desligada de la cuestión religiosa, pudiendo así penetrar en aquellos colectivos europeos de las colonias con sentimientos claramente anticlericales¹⁰⁵¹.

En última instancia se debe señalar que en los territorios franceses de Argelia y Túnez, el clero secular estaría destinado al mantenimiento del culto entre los europeos, mientras que los Padres Blancos se centrarían en la acción propiamente evangelizadora de los indígenas¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁷ Ya en la conquista de Argelia numerosos militares trataron de ver la campaña de conquista como una reconstrucción contemporánea de las guerras de Yugurta o de las guerras germánicas, descritas por Salustio y Tácito respectivamente. De hecho, el propio Bugeaud llegó a ver la posibilidad de que los primeros núcleos de asentamiento francés estuviesen formados por antiguos veteranos de la guerra, imitando el modelo de colonización romano, al considerar que, al igual que dichas colonias se convirtieron en núcleos a través de los cuales se extendió la romanización por los territorios circundantes, sucedería igualmente con estas colonias de veteranos franceses, articulándose así como bases para la *francisación* de Argelia. Para saber más consultar la obra de LACHERAF, Mustafá. *La Algérie. Nation et société...* pág. 218, o la obra de LORCIN, Patricia. M. E. "Rome and France in Africa. Recovering in colonial Algeria's Latin Pass" (pp. 259-329). *French Colonial Studies. Vol. XXV. Número. 2.* Duke University Press. 2002 Duke (USA). pp. 305-306.

¹⁰⁴⁸ CAÑETE JIMÉNEZ, Carlos. "El valor de los lugares comunes. Africanismo antropológico y política modernizadora hispana a finales del siglo XIX". (pp. 443-463). En MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco Javier. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene. *Regenerar España y Marruecos...* pág. 444.

¹⁰⁴⁹ LORCIN, Patricia. M. E. *Kabyles. Arabes, Français...* pp. 259-280.

¹⁰⁵⁰ RIVET, Daniel. *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*. Éditions Pluriel. 2002. Paris. pág. 44.

¹⁰⁵¹ LORCIN, Patricia. M. E. "Rome and France in Africa. Recovering Colonial Algeria's Latin Past". (pp. 295-329)...pág. 315.

¹⁰⁵² SAAÏDIA, Oissila. « Le cas de l'Église catholique en Algérie avant la Première Guerre mondiale »...pág. 167.

Por tanto, los métodos misionales de los padres blancos¹⁰⁵³ rompían con la actividad “pasiva” que llevaban a cabo los franciscanos, y por la que tanto habían sido criticados en la Custodia de Oriente. De la misma manera, todo el engranaje ideológico acerca del papel de la Iglesia en el norte de África como restauradora de las glorias del África romana se encuentran igualmente ausente, tan solo señalados como datos históricos en sus publicaciones. En el ideario de los franciscanos españoles están mucho más presentes la reconquista cristiana de la península y las campañas del cardenal Cisneros, que las glorias del África romana.

CONFLICTOS CON PROTESTANTES Y OTRAS INSTITUCIONES CATÓLICAS.

Lerchundi tuvo que hacer frente también al fuerte proselitismo que los grupos protestantes hacían sobre los españoles que habitaban en Marruecos. En la ciudad de Tánger se desarrolla en torno a las legaciones de los países de tradición protestante, siendo Gran Bretaña la principal sostenedora debido a la enorme influencia que ésta ejercía en el imperio marroquí a través de su delegado Sir Drummond Hay¹⁰⁵⁴. La actuación proselitista de los misioneros protestantes no parece que estuviera, al menos en teoría, dirigida tanto hacia la comunidad musulmana como a la católica y la judía, especialmente entre las capas más desfavorecidas de estos grupos.

De entre las sociedades protestantes que ejercieron una fuerte campaña proselitista entre los musulmanes, guiados más por el entusiasmo que por una visión más pragmática de la situación, como sus competidores los católicos¹⁰⁵⁵, y a pesar de la teórica prohibición legal de llevar a cabo acciones proselitistas entre los mismos, destacó la Misión Norteafricana (nacida de una filial marroquí de la Misión a los Kabiles y otros Bereberes del Norte de África creada en el año 1881 gracias a la ayuda del doctor H.O. Guinness y de E. Glenney e instalada en Argelia) que se llegó a convertir, por la cantidad de establecimientos y centros creados, en la mayor sociedad de evangelizadores de Marruecos, en una fuerte competencia de la Iglesia

¹⁰⁵³ Con ello no pretendo decir que los religiosos de la Sociedad de los misioneros de África llevasen a cabo un tipo de acción proselitista directa como la llevada a cabo entre paganos, siendo muy conscientes del escaso éxito de un proselitismo directo. Mayoritariamente fueron partidarios de proceder a la conversión de estas sociedades en “sociedades cristianas” como una etapa previa a la conversión final.

¹⁰⁵⁴ También la cercanía de Gibraltar, sede episcopal anglicana y lugar de refugio de las diversas denominaciones protestantes, suponía un fuerte apoyo a estas misiones en Marruecos y por supuesto en la Península Ibérica.

¹⁰⁵⁵ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco*. Jonathan Cape. 1986. London. pág. 14.

Católica en ámbitos, como el de la educación y la sanidad, siendo los más demandados los misioneros con conocimientos médicos¹⁰⁵⁶. En estas misiones fue destacable el papel que ejercieron los misioneros protestantes de origen sirio que, por sus conocimientos de la lengua árabe, facilitaban mucho las cosas a la propia misión¹⁰⁵⁷. Hay constancia de la presencia de misioneras protestantes en la propia ciudad de Fez en el año 1889¹⁰⁵⁸, donde los franciscanos no habían conseguido abrir una casa misión a pesar de las pretensiones del gobierno español.

Sobre la población judía fue notoria la fuerte campaña llevada a cabo por estas sociedades, impulsadas por un profundo sentido mesiánico de su labor como la realizada por la London Society for Promoting Christianity amongs the Jews, más conocida popularmente como la London Jews Society fundada en el año 1808. Su actividad proselitista en Marruecos comenzó inicialmente en la ciudad de Mogador en 1875 (actual Essauira), mantenida por el pastor J.B. Crighton Ginsburg¹⁰⁵⁹. En la ciudad consiguió llevar a cabo conversiones, como la de un judío llamado Zerbib que, en el año 1886, reemplazó a Ginsburg en la sección marroquí de dicha sociedad. La salida del pastor, destinándosele a Turquía, estuvo motivada por la agitación que había generado su agresiva campaña proselitista entre los judíos de esta ciudad costera¹⁰⁶⁰.

Sociedades protestantes como la Bristish and Foreing Bible Society, que llegaron a Tánger en 1882, llevaron a cabo una gran labor de difusión de biblias (libres de comentarios) y otros libros religioso-espirituales entre la población tangerina europea mayoritaria, la comunidad española¹⁰⁶¹. La actuación de los grupos protestantes entre la población europea de las ciudades costeras de Marruecos, que era fundamentalmente española, seguía las mismas pautas que las llevadas a cabo a lo largo del siglo XIX en la Península Ibérica, especialmente en las ciudades costeras como Cádiz, Málaga, Alicante, y Barcelona. A diferencia de lo ocurrido en siglos precedentes en donde el protestantismo había tenido una mayor aceptación entre las élites eruditas españolas, con cierto grado de inquietud por los conocimientos

¹⁰⁵⁶ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco...* pág. 15.

¹⁰⁵⁷ MIÈGE, Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe 1830-1894. Tome IV. Vers la crise.* pp. 317.

¹⁰⁵⁸ BOADA Y ROMEU. José. *Allende del Estrecho. Viajes por Marruecos...* pág. 184

¹⁰⁵⁹ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe 1830-1894. Tome IV. Vers la crise.* pp. 316. Note 5.

¹⁰⁶⁰ KENBIB. Mohammed. « Les conversions dans le Maroc contemporain. 1860-1956. Présentation et étude d'un corpus »... pp. 373-376.

¹⁰⁶¹ Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise...* pág. 320.

bíblicos, la estrategia de las sociedades protestantes en España durante el siglo XIX cambió radicalmente. Ahora su acción misional se centraba por atraer a aquellos sectores más marginales de la sociedad española, siendo como dice Juan Bautista Vilar *un mensaje de redención frente a la postración y olvido en el que se hallaban inmersos*¹⁰⁶². De hecho, fueron numerosas las ocasiones en que se acusó a los misioneros protestantes de usar dinero para la obtención de conversión entre los españoles pobres¹⁰⁶³.

Tánger, ciudad en la que cada día aumentaba el número de españoles en difícil situación socio-económica, se convirtió entonces en el núcleo prioritario para la actuación de estas sociedades misioneras. Los avances que estaban realizando las misiones protestantes provocaron la queja de las misiones católicas, al considerar que interferían en cuestiones que tan solo a ellos estaban reservadas. Los problemas generados se desprenden en los comunicados transmitidos entre el cónsul de España en Tánger y el cónsul de Gran Bretaña en esta ciudad. Según esta documentación, los padres franciscanos denunciaban la intensa campaña proselitista protestante que se estaba haciendo entre los españoles residentes en la Barriada de San Francisco¹⁰⁶⁴. El padre Lerchundi comenzó rápidamente a informar al consulado acerca de estos acontecimientos. Según se desprende del documento, los ánimos se fueron encendiendo entre la colonia española, iniciándose los conflictos. Las acciones proselitistas llevadas a cabo por el pastor M. Patrick, y los medios empleados para ello, levantaron susceptibilidades entre los católicos españoles de dicha barriada¹⁰⁶⁵. El pastor llegó a intentar inmiscuirse en asuntos del consulado, creyendo incluso que uno de sus colaboradores en el colegio inglés, de nacionalidad española (Benito Rojo), había sido detenido por sus prácticas religiosas protestantes¹⁰⁶⁶. Sin embargo, el asunto iba más lejos.

¹⁰⁶² VILAR. Juan Bautista. *Intolerancia y libertad religiosa en la España Contemporánea; los orígenes del protestantismo español actual*. Itsmo. 1994. Madrid. pág. 20.

¹⁰⁶³ ROBLES. Cristóbal. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. CSIC. 1988. Madrid. pág. 157.

¹⁰⁶⁴ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente nº1. Copia dirigida al Ministerio de Estado de la nota enviada por el cónsul de España en Tánger al cónsul de Gran Bretaña. Con fecha de 22 de mayo de 1893. Desde Tánger.

¹⁰⁶⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº1. Informe acerca de la propaganda evangélica del consulado español en Tánger al cónsul británico en Tánger. Con fecha de 22 de Mayo de 1893. Re-direccionado al Ministro de Estado

¹⁰⁶⁶ La gestión que a lo largo del siglo XIX llevaron a cabo los Gobiernos españoles respecto a regulación de los cultos protestantes refleja el propio dilema interno que vivía el país respecto a la Iglesia Católica. La catolicidad de Estado español y de los españoles se convirtió en uno de los puntos determinantes que explicó la contradicción permanente del Estado liberal español. Si bien existía una libertad de cultos limitada, la

Por lo que se desprende del informe, realizado por cónsul español, la detención de este individuo estaba relacionada con unos supuestos abusos (en la documentación hablan de “atentado contra la honestidad”) que habría cometido sobre una adolescente española católica de quince años, así como por la realización de otras faltas punibles según el código civil español. Sin embargo, no se especifica cuáles son estas “faltas punibles” excepto una, el robo, a un intérprete francés. Cuando se menciona la realización de un “atentado contra la honestidad”, tampoco se especifica a qué se refiere con ello. Por otra parte, se dice que otros individuos, como un zapatero llamado Esteban Cano, un afilador, Francisco Aguilera y a la que califican como la manceba del señor Benito, Josefa Cifuentes, que acompañaban a este individuo en las prácticas religiosas del pastor M. Patrick, fueron también procesados por delitos de injurias, escándalo público y blasfemias¹⁰⁶⁷. En las denominadas “faltas punibles” recogidas en el código civil español se contemplaba la blasfemia como un delito. Desde esta perspectiva contemplaríamos cómo la opinión del pastor protestante acerca del porqué este individuo ha sido procesado, no es ni mucho menos descabellada.

En el documento muestra como era tal el convencimiento que llegó a tener el pastor de que se había llevado a cabo el proceso por motivos religiosos, que llegó a presentar en la legación un abogado, interpretándose esto por parte de las autoridades españolas como una grave injerencia a la jurisdicción de la legación española. A partir de entonces, se inició una propaganda contra la legación y la injusticia de sus procesos. La legación actuó solicitando a la legación inglesa su mediación para evitar dichas injerencias¹⁰⁶⁸ y para que los pastores

conversión de españoles a una doctrina protestante podía llevar aparejado penas de cárcel como sucedió en varias ocasiones. La opinión pública por otra parte se destacó principalmente por su anti-protestantismo. Incluso entre los liberales, muy conectados con los intereses ingleses, se veía con cierto escepticismo la conversión y el proselitismo protestante, ya que veían que tan solo contribuía crear nuevas diferencias en un país de por sí muy dividido. Sin embargo tras las medidas de libertad religiosa que se sucedieron después de la Gloriosa Revolución del año 1868, la actitud de los gobiernos de la Restauración, si bien seguían garantizando la catolicidad del Estado español, mostraban una actitud más tolerante surgida tras la Revolución Gloriosa. Para saber más sobre el protestantismo anterior a los procesos revolucionarios de 1868 consultar la obra de VILAR, Juan Bautista. *Intolerancia y Libertad en la España Contemporánea; los orígenes del Protestantismo español actual*. Itsmo. Madrid. 1994

1067. AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº1. Informe acerca de la propaganda evangélica del consulado español en Tánger al cónsul británico en Tánger. Con fecha de 26 de Mayo de 1893. Re-direccionado al Ministro de Estado

¹⁰⁶⁸ La legación española declaraba que los pastores protestantes mediante su actuación protegían a criminales españoles, los cuales utilizaban el recurso de ser perseguidos por sus creencias religiosas en un intento de mostrar que su procesamiento se debía a cuestiones de índole religiosa. AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº1. Informe del cónsul de España al Ministro de Estado con fecha de 16 de mayo de 1893 desde Tánger a Madrid

protestantes dejasen de llevar a cabo labores de proselitismo religioso entre los habitantes de la colonia española¹⁰⁶⁹. Ciertamente, la cuestión de los religiosos evangélicos preocupaba bastante al padre Lerchundi, especialmente en lo que se refería a las actividades llevadas a cabo por los mismos entre la población española, comunicándoselo días antes de la siguiente manera al Ministro de Estado;

“Excmo. Señor. Muy Señor Mío; Creía faltar a mi deber de Representante de España en Marruecos, si no diera cuenta a V.E. con carácter muy reservado por cierto antagonismo que de algún tiempo a esta tarde vengo observando y se ha aumentado recientemente entre los padres de la Misión Franciscana y los Predicadores Evangélicos que procuran por todos los medios posibles captar las voluntades de los Españoles pobres que aquí residen afín de hacerles abjurar de la religión de sus padres.

El asunto me parece digno de llamar la atención de V.E. por las consecuencias que más adelante pudiera tener, sin que desgraciadamente se me alienen de qué manera podría ponerse remedio. La disidencia entre los religiosos españoles y las comunidades evangelistas ha trascendido a nuestros jornaleros y a sus familias y según me ha informado el Sr. Cónsul Lezano (...) armando reyertas, y aún peleas entre los adeptos de las dos religiones, que pueden producir el mejor día un conflicto de graves consecuencias.

Los evangelistas a imitación de los franciscanos han fundado también sus escuelas donde a fuerza de halagos y aun de recompensas pecuniarias tratan de llevar a los hijos de los españoles pobres e ignorantes que han venido a esta población en busca de trabajo y que hasta ahora recibían sin resistencia la educación que les proporcionaba la Misión Franciscana.

Nuestros religiosos luchan con doble desventaja, la de no poder disponer de los fondos con que cuentan los (...) Evangélicos y el antiguo método de enseñanza que emplean, no recurriendo siempre al halago para granjearse las simpatías de sus discípulos y sobre todo de sus familias.

En tales condiciones no es de extrañar que estos, cuya escasa ilustración les impide apreciar el engaño de que consentimos y cuya falta de recursos los deja expuestos a la solución material de los predicadores evangelistas, prefieran confiar a estos la educación de sus hijos, cuando al mismo tiempo que los educan, acuden en auxilio de sus familias en los momentos apurados en que por falta de recursos no pueden atender a las necesidades, resultando de todo ello el desarraigo natural sin temor de que siguiendo así las cosas no transcurra mucho tiempo sin que la Colonia española resulte profundamente perdida por la cuestión religiosa tan ardua y difícil de resolver.

El antagonismo a que antes he hecho referencia, puede también traernos de sí andando el tiempo, otra cuestión política de gravedad suma, cuál sería la de que los españoles, a quienes quieran obligasen a educar a sus hijos en las Escuelas de la Misión Franciscana, renunciaran a su nacionalidad y optasen por otra extranjera, la inglesa por ejemplo.¿ Y qué sería entonces de nuestra numerosa colonia hasta hoy compacta y unida, y de que habrían servido los esfuerzos de nuestros misioneros, para no generalizar a favor de la religión católica y de la influencia de España en Marruecos esa educación que de tiempos atrás vinieron dando a los hijos de España que aquí residen?

Este asunto, sino de inmediato peligro, me ha parecido tan serio en el porvenir, que no he vacilado en dar conocimiento de él a V.E. antes de mi salida de Tánger, sometiendo a su apreciación las consideraciones que entienden por estimar que con su

1069 AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº1. Informe dirigido por el Cónsul español en Tánger a su homólogo británico, con fecha del 22 de Marzo de 1893.

claro juicio y superior ilustración no dejará de encontrar muchos óbices para prevenir los males que tal vez un pesimismo exagerado me han entrever en el porvenir (...)"¹⁰⁷⁰.

Los medios de comunicación españoles y franceses, quienes también recelaban de las actividades de los misioneros protestantes ingleses en Argelia, se manifestaron contrarios a las actividades de los mismos¹⁰⁷¹.

Los conflictos con los grupos protestantes reflejan un capítulo más del fuerte antagonismo existente entre ambas confesiones, y la competencia que surgió entre los mismos por controlar a los grupos cristianos del imperio marroquí. No fue únicamente en Marruecos donde se produjo este antagonismo entre protestantes y católicos en las posesiones españolas. Más enconada fue la rivalidad que produjo en Guinea Ecuatorial, donde los conflictos entre baptistas, católicos (jesuitas primero que terminaron por ser sustituidos por los padres claretianos) y posteriormente con metodistas por la evangelización de las poblaciones locales se prolongan durante todo el siglo XIX, no pudiendo expulsarlos del área continental del territorio¹⁰⁷².

Los conflictos religiosos bajo la prefectura del padre Lerchundi no solo se sucedieron con los protestantes, sino también con otras órdenes religiosas católicas¹⁰⁷³, al margen de los padres blancos. Consciente del papel que los franciscanos habían tenido a lo largo de la historia de Marruecos, como miembro de una orden religiosa, el prefecto apostólico se mostró muy celoso de las competencias de su orden frente a la pretensión de otras como los jesuitas, tradicionalmente enfrentados con los hermanos franciscanos en los ámbitos misioneros. También entre los años 1887 y 1888 fueron varias las tentativas de implantación de los lazaristas¹⁰⁷⁴. Para ello la legación francesa procedió a la compra de un inmueble donde dar cabida a la misión en la zona del Marshan. Al igual que el caso de los padres blancos,

¹⁰⁷⁰ AGA. Caja. (15). 17 81/337. Expediente 2. Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 5 de mayo de 1893, desde Tánger.

¹⁰⁷¹ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise...* pág. 322.

¹⁰⁷² VILAR, Juan Bautista. "Misiones católicas y protestantes en Guinea Ecuatorial (1829-1900)". Separata de *Scriptorium Victoriense*. N°24. 1997.

¹⁰⁷³ LOURIDO DÍAZ, Ramón. "El P. Lerchundi y el reformismo en el Marruecos del siglo XIX". *Liceo Franciscano* (Separata). Santiago de Compostela. 1985. pág. 46

¹⁰⁷⁴ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome II. L'ouverture...* pág. 467.

Lerchundi rápidamente tomó consciencia de la estrategia francesa de penetración a través de los misioneros como los lazaristas franceses¹⁰⁷⁵¹⁰⁷⁶.

Los franciscanos, conscientes del rol jugado por la orden en Marruecos, no cesaron en velar por lo que consideraban su preeminencia en el país, llegando a haber casos en los que dicho celo llegaría a enfrentarlos con miembros de las legaciones. En 1894, dos años antes de la muerte del prefecto, el deseo por parte del ministro plenipotenciario de Alemania de bautizar a su hijo en su casa por un capellán castrense, no por los franciscanos, fue origen de un conflicto entre esta legación y los misioneros en Tánger. Los franciscanos no dudaron en comunicar al miembro de la legación la irregularidad que, desde la jurisprudencia eclesiástica, suponía la administración de un sacramento sin la consulta¹⁰⁷⁷, ni el permiso de la por entonces autoridad eclesiástica, la prefectura apostólica de Marruecos¹⁰⁷⁸. Sin embargo parece que el problema surgió cuando el legado, sin consultar con la misión procedió a solicitar al obispo de la vecina Gibraltar la ida de un capellán castrense que demandó el permiso a los religiosos franciscanos, accediendo éstos a otorgárselo, siempre y cuando la celebración fuese hecha en la casa misión de los religiosos. Sin embargo, posteriormente, los frailes dijeron haber tenido constancia de que se había procedido a dar el sacramento en la casa del legado por dicho capellán, sin la autorización de los religiosos¹⁰⁷⁹. Inmediatamente el prefecto

¹⁰⁷⁵ Los lazaristas, también denominados Congregación de la Misión, fundada por San Vicente Paul en 1625, siempre estuvo vinculada a la influencia francesa. Tanto es así que el propio François Guizot, durante su ministerio en la carpeta de asuntos exteriores (1840-1848) no dudaba en mostrar (a pesar de ser hugonote) su inclinación en pro de la instalación de los lazaristas en Oriente Medio frente a los jesuitas, a los que consideraba más independientes debido a su pronunciado romanismo. Sin embargo, durante el Segundo Imperio se llegó a un entendimiento entre la Compañía de Jesús y el Estado francés, pasando a convertirse ahora en sostenedores de la influencia francesa en el levante mediterráneo. Para profundizar, consultar DOUZEL-VERDEIL. Chantal. *Les Jésuites de Syrie. 1830-1864. Une mission auprès des chrétiens d'orient aux débuts de réformes ottomanes*. Atelier National de Reproductions des Thèse. 2003. Lille (France). pp. 168-174.

¹⁰⁷⁶ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El P. Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción en Marruecos”...pág. 721.

¹⁰⁷⁷ Ciertamente es que entre los miembros del cuerpo diplomático existía la posibilidad de que éstos, y solo ellos, pudiesen recibir las atenciones espirituales por parte de un religioso de su nacionalidad, pero tan solo el personal diplomático y en los límites de la Legación.

¹⁰⁷⁸ ADT. Caja. 118. Expediente XI. Nota del misionero José María Rodríguez, vicario del prefecto apostólico, al ministro plenipotenciario de Alemania en Tánger, Tattenbach, con fecha de 3 de agosto de 1894, desde Tánger.

¹⁰⁷⁹ ADT. Caja. 118. Expediente XI. Nota del padre José Rodríguez al Vicario Apostólico de Gibraltar, Gonzalo Canilla, Obispo de Lystra con fecha de 30 de agosto de 1894, desde Tánger.

comunicó al ministro plenipotenciario alemán la correspondiente queja, advirtiéndolo de las reclamaciones que se llevarían a cabo ante lo que consideraba una violación de la jurisdicción de los franciscanos en Marruecos, procediendo a ponerse en contacto con la superioridad jerárquica del religioso¹⁰⁸⁰. Para el diplomático alemán el bautizo en la casa consular era perfectamente posible, pues esta era considerada como una prolongación de los derechos de extraterritorialidad que tenían las legaciones diplomáticas, y por tanto no veía que se hubiese violando la jurisdicción de la misión franciscana¹⁰⁸¹. Sin embargo la prefectura continuó reclamando que se procediera a imponer algún correctivo al capellán castrense por su intrusión jurisdiccional.

LA PREFECTURA APOSTÓLICA Y LA CUESTIÓN DE LA ESCLAVITUD EN MARRUECOS.

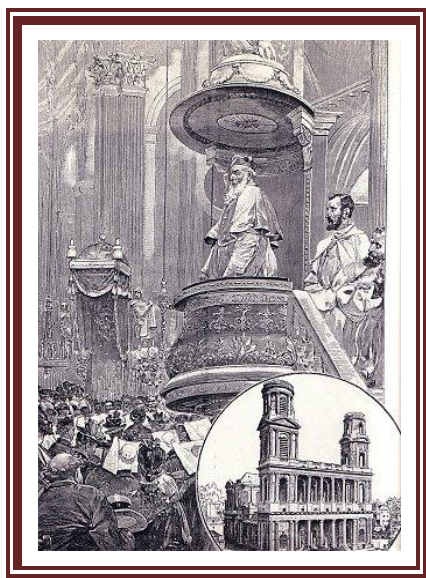
Para tratar la cuestión de la esclavitud, se vinculará en este trabajo la esta cuestión con el papel que el padre Lavigerie jugó en el desarrollo de una conciencia de intervención en lo que a la continuidad de la esclavitud en África se trataba. Entre los años 1888 y 1889, el prelado francés llevó a cabo una gira por las principales cortes europeas en un empeño de involucrar a las principales potencias para acabar con el tráfico de esclavos en África, estando apoyada por el papa León XIII. La gira se inició con el discurso pronunciado por Lavigerie desde el púlpito de la iglesia parisina de San Sulpicio con fecha de 1 de julio de 1888, encaminándose posteriormente a Londres el 13 de julio donde se encontraría con los miembros de la *Anti-Slavery Society*¹⁰⁸². Posteriormente se presentó en la catedral de Santa Gúdula en Bruselas, el 15 de agosto, tras haberse entrevistado con el rey Leopoldo, muy interesado en los proyectos del prelado francés¹⁰⁸³.

¹⁰⁸⁰ ADT. Caja. 118. Expediente XI. Nota del padre José Rodríguez al Ministro Plenipotenciario de Alemania en Tánger con fecha de 31 de agosto de 1894, desde Tánger.

¹⁰⁸¹ ADT. Caja. 118. Expediente XI. Nota enviada por el ministro plenipotenciario de Alemania en Tánger, al padre José María Rodríguez con fecha de 2 de septiembre de 1894, desde Tánger.

¹⁰⁸² Donde procedió a cambiar algunos aspectos del discurso pronunciado en la iglesia parisina, conocedor perfectamente de las diferencias de carácter entre el público británico y el francés, obviando lo relacionado con la constitución de una orden religiosa de carácter militar que ayudase a erradicar el comercio de esclavos.

¹⁰⁸³ Para profundizar sobre la gira europea de Lavigerie consulta la tesis doctoral de RENAULT. François. *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe. 1868-1892. Tome II. Campagne antiesclavagiste*. Paris. Éditions E. de Boccard. 1971.



Fotografía 9: Discurso pronunciado por Lavigerie en la iglesia parisina de San Sulpicio el 1 de julio de 1888.

(Fuente: http://www.africamission-mafr.org/JPIC_RD_Nnyombi03.htm).

Si bien, el cardenal no incluyó a España confió, como había hecho en Portugal con Serva Pinto, a una figura, la fundación de una sociedad antiesclavista. El escogido fue un oficial de la marina española que se encontraba en el sur de Francia tras un viaje de exploración por África, Luis Solera¹⁰⁸⁴. La carta está fechada a 24 de Octubre de 1888;

“Muy Señor mío; Siento no menos que usted los obstáculos que se oponen en este momento a mi viaje a Madrid, porque hubiera tenido la mayor satisfacción de hallarme entre hombres distinguidos que han concebido y desean llevar a cabo la hermosa idea de fundar en España una gran sociedad nacional antiesclavista, para felicitarles de viva voz y con toda mi alma, así como a su honrado presidente, por tan noble y levantado pensamiento.

Al expresar a usted estos sentimientos, que le ruego transmita a sus apreciables colaboradores, después del Breve reciente, en el que Nuestro Santísimo Padre el Papa León XIII, acaba de manifestar de la manera más determinante sus deseos en tan importante asunto, solo obedezco a una necesidad de mi corazón, que quiere darse a sí mismo una prueba de la fidelidad con que ha guardado sus recuerdos y afectos de toda su vida.

España me ha inspirado siempre un cariño profundo. Cerca de sus fronteras, a la sombra de sus montañas y al margen de las ondas que separan nuestras dos naciones, se deslizó mi infancia; a los acentos de habla castellana se meció mi cuna, como la de usted a los de la lengua francesa; más tarde conocí en Bayona a católicos y sacerdotes españoles, cuya fe, cuya firmeza inquebrantable, admiré sinceramente; nada que interese a ese país ha sido, ni puede serme nunca, extraño, y ahora un nuevo lazo, el lazo de la

1084 Esta carta fue redactada cuando se estaba llevando a cabo la gira antiesclavista por las capitales europeas. Lavigerie finalmente no visitó España, enviada la susodicha de forma compensatoria.

ternura pastoral, me une más estrechamente todavía a los 150.000 compatriotas de usted que han venido a buscar en Argel una segunda patria.

No puedo, pues, menos que regocijarme al ver seguir a la católica España el impulso generoso que arrastra en pos del Jefe Supremo de la Iglesia todas las naciones católicas al socorro de tantos millares de criaturas humanas entregadas a la esclavitud en nuestro continente.

Es verdaderamente bello y consolador el espectáculo de un pueblo que, apenas concluida la obra de la emancipación en sus propias colonias, se apresta a emprenderla de nuevo en África, movido por un sentimiento cristiano y desinteresado de humanidad y justicia.

Razones sobradas justifican este ardiente celo. Entre todas las naciones católicas de Europa, España es la vecina más próxima a los países de esclavos. Desde las alturas que limitan el Estrecho de Gibraltar se divisan las playas en que tienen lugar los mercados de infelices negros arrancados por la violencia a su Soldán, arrastrados a través del Sáhara, en medio de indecibles crueldades y diseminados por último, en las ciudades y aldeas de todo el imperio de Marruecos, a donde los conducen las caravanas musulmanas. En las demás comarcas del Islam, las potencias cristianas han recabado de los príncipes, el compromiso de poner término a tamaños horrores.

Únicamente el Sultán de Marruecos se ha negado a este acto de condescendencia. Su fanatismo y la independencia espiritual de la que alardea con respecto a Constantinopla le ha permitido una resistencia que, si constituye un honor para él a los ojos de sus súbditos, es un patrón de vergüenza para las naciones católicas.

Digno es en verdad, de España, enseñoreada mucho ha de no pocos puntos de este Imperio, y que ahora está fundando en el Océano, en las extremidades del Sáhara, una colonia nacional, el contribuir de acuerdo con las demás naciones de Europa, a que desaparezca cuanto antes tan triste estado de cosas. Todo su pasado la obliga a luchar contra la esclavitud musulmana; su historia está llena de páginas gloriosas, de hombres ilustres relacionados con hechos análogos.

Aquí está la memoria de un Las Casas, de un San Salvador de Claver, para demostrar la generosidad de que son capaces sus hijos, cuando se trata de combatir la esclavitud de los negros contra las preocupaciones, los intereses y las pasiones de los próceres. Nuestro Santísimo Padre ha honrado esos recuerdos escogiendo para patrón de la nueva cruzada un santo español; y tales son los modelos que en su Encíclica *In Plurimis* ha propuesto a los misioneros y a todos los cristianos del mundo en el cumplimiento de esta obra de sublime fraternidad.

¿Cómo no ha de sentirse justamente orgullosa de ello la católica España? ¿Cómo no han de estar prontos a seguir a unos de los suyos en la carrera que él ha recorrido tan heroicamente los corazones de todos sus compatriotas, de todos sus sacerdotes, de todos sus obispos? Pero aún hay más.

Por muchos siglos han combatido los españoles en su propio suelo contra los infieles que se apoderaban de sus padres para aherrojarlos con las cadenas de la esclavitud. Gracias a la intrépida fe de tantas generaciones y del valor de sus Reyes y de sus Órdenes Militares, consiguieron liberrar a España de la tiranía musulmana, pero aún vieron, largo tiempo después, en Argel, en Bona, en Túnez innumerables desdichados arrebatados por los infieles piratas de sus playas y de sus embarcaciones, sin que nunca les abandonasen, corriendo siempre en su auxilio, ora por medio de las órdenes religiosas, ora por medio de la fuerza de las armas, y más de una vez, al romper las cadenas de los cautivos cayeron a sus pies las fortalezas africanas. Yo no puedo olvidar que un Cardenal español, el gran Jiménez, tomó en persona el mando de una de esas sagradas expediciones.

¡Cuán nobles son estos recuerdos! Pero, también, ¡cuán grandes son los deberes que ellos imponen! ¿Y cómo, después de haber alcanzado tan alto puesto de honor, no ocuparían hoy el que les corresponde por tradición en las luchas que todavía han de

librarse para que lleguen a extinguirse por completo en el suelo de África las crueldades de que aún es teatro?

He aquí, amigo mío, lo que hubiera querido poder decir, en nombre del Padre Santo y en el mío, a los católicos españoles; lo que sobre todo, me hubiera sido grato decir a su cristiana y noble Reina, tan justamente rodeada del respeto de todos por sus esclarecidas virtudes. Es mujer, y por lo tanto está dispuesta a compartir las penalidades y sufrimientos de tantos millones de crímenes entre los cuales se encuentran tantas mujeres, tantas desdichadas negras; es piadosa y, por lo mismo, está llena de fe y ve en los desgraciados la imagen de Dios, de quien son hechura; es Reina de un gran pueblo y, por consiguiente, poderosa. Por este triple título, yo le hubiese pedido su valioso apoyo para la cruzada de misericordia que estoy predicando a la Europa entera; su intervención cerca de los Soberanos, su estímulo, en fin para aquellos de sus súbditos que tomen parte de aquella causa.

Por desgracia, me es imposible hacerlo personalmente, tengo pues, que conformarme con enviar a usted estas líneas, no sin rogarle que se sirva comunicarlas a todas las nobles damas, cuyos sentimientos armonicen con los de usted en esta materia. Indudablemente, una carta no puede tener los acentos que tendría mi voz de anciano y amante Pastor; pero confío en que, con la Gracia de Dios, contribuirá a excitar la abnegación y entusiasmo de tantos corazones generosos que en esa tierra, como en las demás naciones cristianas de Europa, comprenden y sienten perfectamente que urge concluir de una vez con unas infamias que no pueden tolerar ya por más tiempos los hombres que de tales se precien, y mucho menos ha de tolerarlas una nación cristiana y caballeresca cual España.

Con este motivo tengo el honor de reiterarme suyo afectísimo amigo y humilde servidor y Capellán (...)"¹⁰⁸⁵.

En primer lugar evidenciamos la focalización territorial de los intereses del cardenal hacia el continente africano, en concreto Marruecos. En la misma se deja de señalar la evidente pasividad de España en la lucha por acabar con la esclavitud en el país, y por ende, de los representantes religiosos de España. No deja de ser curioso que, en el documento, el prelado francés no hiciese referencia a la tan cercana abolición llevada a cabo por España en su principal colonial ultramarina, Cuba. Solera de vuelta a España trató de ponerse en contacto con los miembros de la sociedad antiesclavista existente en España, sin embargo el entendimiento entre ambos sectores no fue posible. François Renault señala que, en primer lugar, se debía al ámbito de interés de la sociedad española, centrada en la cuestión de la esclavitud antillana, y en segundo lugar a los impedimentos que ponía el presidente de la sociedad española Rafael María Labra, ante una sociedad de carácter netamente católico como la fundación propuesta por Solera a instancias del cardenal. No fue hasta 1889 cuando Cánovas del Castillo ayudase a la constitución de un comité en Madrid, presidido por el

¹⁰⁸⁵GARCÍA FIGUERAS, Tomás. *La acción africana de España en torno al 98 (1860-1912)*. Vol. I. CISC. Madrid. 1966. pp. 254-256.

propio Solera, evocándose el área de actuación hacia Marruecos, sin llegar nunca a tener una actividad especialmente destacable más allá de la celebración de conferencias¹⁰⁸⁶.

La esclavitud se mantuvo en Marruecos con gran vigor a lo largo del siglo XIX e incluso en el XX bajo el protectorado franco-español, aunque la presión europea, tanto a nivel diplomático como territorial (la presencia francesa en los territorios circundantes a Marruecos), hizo que se produjera un cambio en las rutas por las que se proveían de esclavos, pasando a tener un mayor papel la ruta costera atlántica que la sahariana que desembocaba en los oasis de Tuat y Tafílete, cercanos a la Argelia francesa¹⁰⁸⁷. En áreas como en el norte de Marruecos su presencia disminuyó, mientras que en el sur marroquí se mantenía, aunque los mercados de esclavos que se encontraban los europeos en el interior de Marruecos no eran más que una reliquia de lo que habían sido antes¹⁰⁸⁸. Lo cierto es que, a la escasez de esclavos negros en el norte del país, se fue sumando la disminución de los mismos en las zonas costeras a finales del siglo XIX, informándonos de esta situación del cónsul español en Rabat¹⁰⁸⁹. De la misma manera, en determinados núcleos y gracias a la presión de los cuerpos consulares europeos, se había procedido a prohibir la venta de esclavos en público como era en el caso de ciudades como Mazagán¹⁰⁹⁰ o Safí¹⁰⁹¹. En núcleos como Mogador, sin embargo, debido a su situación geográfica, la esclavitud era todavía muy abundante, a pesar de los intentos por hacer pasar desapercibida a los europeos la venta de los mismos¹⁰⁹². Había

¹⁰⁸⁶ RENAULT. François. *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe. 1868-1892. Tome II. Campagne antiesclavagiste...* pp. 252-253.

¹⁰⁸⁷ ENNAJI, Mohammed. *Soldados, sirvientes y concubinas: La esclavitud en Marruecos en el siglo XIX*. Editorial Almed. Granada. 1999. pp. 181-182.

¹⁰⁸⁸ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco...* pág. 54.

¹⁰⁸⁹ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota de Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, Francisco Figueras, reenviando la información del cónsul de Rabat al Ministro de Estado con fecha de 17 de noviembre de 1889, desde Tánger.

¹⁰⁹⁰ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota enviada por el Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, redirigiendo nota del cónsul de Mazagán, al Ministro de Estado con fecha de 17 de noviembre de 1889.

¹⁰⁹¹ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota enviada por el Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, redirigiendo nota del cónsul de España en Safí, al Ministro de Estado con fecha de 19 de enero de 1890, desde Tánger.

¹⁰⁹² AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota enviada por el Ministro de España en Tánger, reenviando la nota del cónsul de España en Mogador, al Ministro de Estado, con fecha de 27 de noviembre de 1889, desde Tánger.

quienes veían en el carácter quasi-familiar que llegaba a tener la institución de la esclavitud en Marruecos, al verse mucho más ligera la esclavitud de la practicada en territorios cristianos antiguamente, un elemento que dificultaba la supresión de esta institución¹⁰⁹³.

No fue hasta el año de 1905 en que, debido a la presión diplomática europea en Tánger, se procedió acabar con los mercados de esclavos de la ciudad, prohibiéndose su existencia por orden del sultán, pasando a partir de entonces a llevarse a cabo la compraventa de los mismos en los domicilios a través de intermediarios¹⁰⁹⁴. Hay que tener en cuenta que en Marruecos, a diferencia de lo que sucedió en Túnez y en el Imperio Otomano¹⁰⁹⁵, nunca se promulgó ningún decreto que prohibiese la esclavitud, ni antes ni durante el Protectorado. Así en la propia Conferencia de Algeciras de 1906, ya durante la prefectura del padre Cervera, el delegado inglés declaró la necesidad de presionar al sultán de Marruecos para que llevase a cabo medidas para el fin de acabar con la esclavitud, aboliéndola gradualmente, no siendo esta iniciativa bien vista por los delegados marroquíes de la conferencia¹⁰⁹⁶. Ante la propuesta el propio gobierno majzení contestaba que, siendo una cuestión religiosa no era discutible¹⁰⁹⁷. Las autoridades del posterior protectorado no llevaron a cabo ninguna acción seria para tratar de obligar al cese de la esclavitud en Marruecos como institución, más allá de la difusión de una circular en 1922 en donde se citaba que, si bien el comercio libre de esclavos estaba abolido, toleraba la existencia de cierta “domesticidad”¹⁰⁹⁸. Todavía en el año 1924 encontramos informes en la zona española del protectorado en donde se nos describe cómo, a pesar de no estar reconocida su existencia como tal, la cuestión de la esclavitud no se había

¹⁰⁹³ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota enviada por el Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, redirigiendo la nota del cónsul de Larache, al Ministro de Estado con fecha de 22 de noviembre de 1889, desde Tánger.

¹⁰⁹⁴ BOTTE. Roger. *Esclavages et abolitions en terres d'Islam*. Paris. André Versaille éditeur. 2010. pág. 158.

¹⁰⁹⁵ En Túnez el Bey promulgó un decreto en el año 1846, por el cual se prohibía la esclavitud, mientras que en el Imperio Otomano en el año 1850 se procedió a prohibirla para las zonas del Cáucaso, y posteriormente en el año 1857 se extendió al resto del imperio con la excepción del Hiyaz por las consecuencias que podría tener en el lugar más santo del Islam, en un momento en el numerosos tradicionalistas veían en la abolición de esta institución una imposición europea, y por tanto una actitud como anti-islámica.

¹⁰⁹⁶ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Copia traducida de la nota enviada por el Decano del cuerpo diplomático de Tánger, Señor Malmusi, Ministro de Italia al Visir de Negocios Extranjeros (*wasir al Bahr*) Abdel Krim ben Sliman con fecha de 24 de junio de 1906, desde Tánger.

¹⁰⁹⁷ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Copia traducida del visir Abdel Krim ben Slimane al Decano del cuerpo diplomático de Tánger con fecha de 20 de septiembre de 1906, desde Tánger.

¹⁰⁹⁸ BOTTE. Roger. *Esclavages et abolitions en terres d'Islam*...pp. 178-179.

abordado a nivel oficial, mostrando núcleos como Tetuán, no precisamente uno de las ciudades exponentes del tráfico de esclavos, donde la norma era aparentar ignorancia, *incluso ante el hecho de que existe un sitio destinado a la venta de esclavos conocido por todo el mundo*¹⁰⁹⁹.

En Marruecos, al igual que sucedió en otros territorios como el África occidental francesa, las autoridades coloniales cayeron en la cuenta de que la abolición declarada de la esclavitud podía provocar serias dificultades a la administración colonial. En el África occidental francesa, de donde provenían gran parte de los esclavos de Marruecos, la esclavitud era una fuente económica indispensable para la supervivencia de los oasis saharianos, de ahí la tolerancia de las autoridades¹¹⁰⁰.

En el siglo XIX la presión de las sociedades antiesclavistas fue intensa. Destacó la llevada a cabo por una filial de una asociación antiesclavista londinense, localizada en Tánger. Esta misma llegó a intentar implicar en el asunto al diplomático británico Sir Drummond Hay para que convenciera al Sultán Mulay Abderrahman de los beneficios que la abolición podía suponer¹¹⁰¹. Sin embargo no parece que todos los europeos tuvieran una misma opinión respecto al comercio de esclavos, sabiéndose de compras de esclavos por parte de europeos a través de sus protegidos en las diferentes legaciones, siendo impensable que la compra de los mismos la realizase el personal europeo directamente en el mercado de esclavos, por la confusión que su presencia podría generar¹¹⁰². Por otra parte no se encuentra, en principio, información que hiciera referencia a que los religiosos franciscanos llevasen a cabo algún tipo de política similar a la llevada a cabo por los padres blancos en Argelia, en los oasis saharianos, en el Sudán o en África ecuatorial, de rescatar esclavos sobre los cuales llevar a cabo algún tipo de acción evangelizadora¹¹⁰³. Los franciscanos veían en la instalación de religiosos cristianos a lo largo del país uno de los medios para reducir la esclavitud, como si la sola presencia de los misioneros influyese de algún modo en la erradicación de la misma.

¹⁰⁹⁹ AGA. Caja (15) 81/1207. Expediente “Esclavitud”. Nota enviada por la dirección de Intervención Civil de Marruecos al Cónsul-Interventor local general de Arcila, con fecha de 5 de noviembre de 1924 desde Tetuán.

¹¹⁰⁰ SHORTER. Aylward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale...*pág. 103.

¹¹⁰¹ ENNAJI, Mohammed. *Soldados, sirvientes y concubinas...* pp. 194-198.

¹¹⁰² ENNAJI, Mohammed. *Soldados, sirvientes y concubinas...* pp. 205-208.

¹¹⁰³ SHORTER. Aylward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale...*pp. 104-110

Parte de este pensamiento radicaba en la imagen de que mientras hubiese una preeminencia del Islam nunca se eliminarían dichas prácticas. Veían así, por tanto, en la evangelización el medio más eficaz para llevar a cabo la supresión de la institución en Marruecos. El propio padre Lerchundi lo veía de esta manera, expresando las siguientes medidas como medio de atajar con la institución:

“(…)

1º. Sostener y desarrollar las Misiones religiosas, así en Marruecos y en otros países musulmanes, como entre los negros.

2º. Establecer estaciones religiosas u hospicios de Misioneros en los mercados más principales de esclavos.

3º. En los colegios donde se educan los misioneros se les debe dar a los jóvenes una instrucción especial ad hoc y uno de sus estudios principales ha de ser el del idioma árabe y otros que se hablan en aquellos países. Tan pronto como profesen los religiosos deben dar principio a este estudio y no abandonarlo hasta que salgan a las misiones. La experiencia enseña que el conocimiento del idioma allana muchas dificultades y libra a los misioneros de graves peligros.

4º. Sería muy conveniente que los misioneros adquiriesen conocimientos de medicina o que fuesen acompañados por médicos de buena conducta.

5º. Es necesario que los misioneros de diversas naciones, sobre todo sus Superiores, tengan entre sí relaciones frecuentes para que vayan acordes y unidos en su empresa.

6º. Los mismos misioneros pondrán los medios necesarios para extender la instrucción entre los negros y demás africanos.

7º. Siendo Marruecos uno de los puntos donde se introducen más esclavos, parece justo que la Misión franciscana establecida hace siglos en aquel vasto imperio tome una parte principal en esta empresa.

8º Para evitar cuestiones acerca de la jurisdicción eclesiástica debe dejarse este asunto al arbitrio de la Santa Sede.

9º. Conviene gestionar cerca de los gobiernos que tienen sus Representantes en Marruecos para que éstos unidos con los misioneros procuren convencer al Sultán de la conveniencia y necesidad de que se supriman los mercados de esclavos, o por lo menos haga algo en este asunto (...)¹¹⁰⁴.

A esta pacífica política de los misioneros en la cuestión de la esclavitud se debe añadir, sin embargo, una propuesta más ambiciosa del padre del país, mucho más acorde con los proyectos presentados y llevados a cabo por el padre Lavigerie, lo que nos hace dudar hasta qué punto la pasividad del fraile se correspondían más que a la actitud personal de Lerchundi, a las limitaciones político-económicas de España para apoyar este tipo de proyectos. Presentaba así, en segundo lugar, iniciativas mucho más agresivas como medio de acabar más rápidamente con tal institución:

¹¹⁰⁴ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota del padre Lerchundi al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 8 de noviembre de 1889, desde Tánger. pp. 2-3.

“(…) La acción pacífica de los misioneros puede ser ayudada por la fuerza armada, más en este punto es necesario obrar con muchísima prudencia, tomando precauciones extraordinarias para que los que deben ser auxiliares no se conviertan en enemigos. En este asunto opino:

1º. Que los cuerpos de voluntarios y sus respectivos jefes deben ser de una conducta moral y religiosa bien probada e individuos, tratándose de católicos, de alguna Hermandad, o.g, de la Tercera Orden de San Francisco, tan recomendada por el sapientísimo León XIII.

2º. Que la misión principal ha de ser instruir a los negros en el arte de la guerra, dirigidos y ayudados en sus combates contra los musulmanes, cerrar en cuanto sea posible las vías comerciales procedentes de los países musulmanes, de donde no se puede esperar nada bueno, abrir y facilitar las que proceden directamente de Europa o de sus posesiones en África, a fin de evitar la trata de esclavos y defender en caso necesario los Hospicios o Estaciones, Escuelas y Asilos y demás establecimientos de los misioneros que residen entre los negros.

3º. Que deben proteger y defender a los misioneros, si fuere necesario, al pasar o trasladarse a las misiones establecidas entre los negros.

4º. Que nunca deben hacer uso de sus armas en los mercados musulmanes donde estuvieren establecidos los misioneros porque causarían a estos gravísimos daños sin obtener ningún resultado favorable (...) ¹¹⁰⁵.

Lerchundi partía, en realidad, de un pensamiento muy cercano al mantenido por el insigne Lavigerie, quien se había mostrado explícitamente partidario de llevar a cabo la fundación de una orden que siguiera el modelo de las órdenes militares del periodo medieval, que aunasen la dimensión religiosa con la militar. En el discurso pronunciado en la iglesia de San Sulpicio, hizo el cardenal un llamamiento a promover de asociaciones religiosas y militares para acabar con la esclavitud, animando a las juventudes francesas a incorporarse a las mismas ¹¹⁰⁶. Tanto fue así que llegó, incluso, a plantear la reconstrucción del carácter castrense de la Orden de Malta, la antigua orden de los Hospitalarios de San Juan de Jerusalén ¹¹⁰⁷. La labor de los mismos iría encaminada a la protección de los puestos misioneros articulándose en núcleos libres de esclavos que se convirtiesen en centros de difusión del cristianismo. De manera similar, y fomentado por el prelado francés se fomentaron acciones militares de iniciativa privada como la llevada a cabo por el capitán Leopold Joubert (1842-1927) quien ejecutó algunos de los planteamientos de Lavigerie en Mpala (en la actual República Democrática del Congo). Nieto de chouanes y antiguo

¹¹⁰⁵ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota del padre Lerchundi al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 8 de noviembre de 1889, desde Tánger. pp.3-4.

¹¹⁰⁶ RENAULT. François. *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe. 1868-1892. Tome II. Campagne antiesclavagiste...* pág. 84.

¹¹⁰⁷ RENAULT. François. *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe. 1868-1892. Tome I. Afrique centrale.* Paris. Éditions E. de Boccard. 1971. pp. 255-256.

miembro del ejército pontificio (los zuavos¹¹⁰⁸) constituido por Pío IX, tras la toma de la ciudad por las tropas de Víctor Manuel II se puso a disposición de Lavigerie¹¹⁰⁹ reorganizando la reducción o “estado cristiano” de Mpala, donde fortificaría el pequeño núcleo constituyendo una especie de microestado antiesclavista¹¹¹⁰. Joubert constituyó con los cada vez más numerosos esclavos rescatados un pequeño ejército con el que defender las incursiones de las razzias¹¹¹¹. Lo que parece más evidente es que Lerchundi, al igual que Lavigerie, pensaba que uno de los instrumentos a través de los cuales se ayudaría al fin de la esclavitud sería la conformación de esta especie de “orden militar” encargada de velar por la fin de la trata de esclavos y la obstrucción de las vías por las cuales se nutría de ellos el mercado marroquí. El ambiente castrense, como se había visto en el caso de Lavigerie con la constitución de los *Frères Armés du Sahara*, formaba parte del pensamiento del misionero. La idea de la conversión de los negros huérfanos cristianizados con fines militares fue aplicada en el Congo belga por los miembros de la Congregación del Inmaculado Corazón de María¹¹¹², los llamados padres *scheutistes*¹¹¹³, (no confundir con los misioneros claretianos fundados por Antonio María Claret)

Por último, el padre Lerchundi parecía que advertía contra cualquier iniciativa tomada que no contase con el protagonismo de los franciscanos;

“(…) Por último debo advertir que se ha de poner mucho cuidado en repartir equitativamente las limosnas o donativos entre los misioneros y otros individuos pertenecientes a diversas naciones que trabajan en obra tan santa, y que ninguna nación sea privilegiada en este punto, para que ninguna pueda quejarse con razón de que las limosnas recogidas para un objeto tan caritativo se empleen para fines políticos de alguna de ellas. (...)”¹¹¹⁴.

¹¹⁰⁸ Es importante decir que antes de pensar en la fundación de una orden militar, Lavigerie pensó en utilizar a los zuavos escolta para las caravanas misioneras destinadas al centro del continente africano.

¹¹⁰⁹ RENAULT. François. *Lavigerie, l’esclavage africain et l’Europe. 1868-1892. Tome I. Afrique centrale...*pág. 369.

¹¹¹⁰ SHORTER. Aylward. *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale...*pp. 129-130.

¹¹¹¹ RENAULT. François. *Lavigerie, l’esclavage africain et l’Europe. 1868-1892. Tome I. Afrique centrale...*pp. 369-377.

¹¹¹² PRUDHOMME. Claude. *Missions Chrétiennes et Colonisations. XVI-XX siècles...*pág. 91.

¹¹¹³ La Congregación del Inmaculado Corazón de María fue constituida en los suburbios de Bruselas, en concreto en torno a un barrio de la comuna de Anderlech, denominado Scheut, de ahí su nombre en el año 1862 por un padre diocesano belga llamado Théophile Verbist

¹¹¹⁴ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota del padre Lerchundi al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 8 de noviembre de 1889, desde Tánger. pág. 4.

LERCHUNDI Y EL COMERCIO ESPAÑOL EN MARRUECOS.

Otro aspecto a destacar del papel del prefecto apostólico fue su rol como intermediador entre las autoridades majzeníes y las grandes firmas comerciales españolas que deseaban aumentar sus competencias sobre el territorio marroquí. Moret en connivencia con el religioso franciscano pretendió crear toda una serie de intereses en el gobierno con el fin de apoyar los proyectos comerciales que el político liberal pretendía que favoreciesen su política de “penetración pacífica” en Marruecos. El ministro de Estado veía en la construcción de las casas-misión de los misioneros en los diferentes puntos de la costa marroquí el anticipo al establecimiento de los agentes comerciales, constituyéndose dichas casas en hospederías para los comerciantes españoles¹¹¹⁵. Lerchundi se convirtió en uno de los principales promotores para la constitución de una Cámara de Comercio española en Tánger en el año 1886. Sin embargo y con anterioridad a la fundación de ésta encontramos la correspondencia enviada al fraile franciscano por la Compañía Hispano-africana de Barcelona, cuyo presidente Cristino Riera solicitaba su intervención para favorecer su instalación mercantil en Marruecos;

“(…)

Por carta del R.P. Boldu, Comisario general de los Rvdos. PP. Franciscanos de Barcelona, creemos que ha habido V. tenido conocimiento de la fundación de esta sociedad y del objeto que se propone.

Nuestro proyecto de establecer tres líneas de vapores que enlacen los más apartados puertos del Adriático y el Mediterráneo con las poblaciones africanas de Marruecos, deseamos que redunden en beneficio de la religión que tanto V. se afana en propagar y el comercio de ese país y la industria y el comercio nacionales.

Con el afán de que nuestra empresa sea en beneficio de la religión católica o ejemplo de los trabajos que hacen en otras regiones los enemigos de nuestra Sta. Religión nos proponemos que se extienda la colonización española bajo el patrocinio de los dignos misioneros a cuyo frente Vta. Reverencia tan dignamente se halla y para ello hemos acudido al Rvdo. P. Boldu, poniéndole como ponemos a disposición de V. R todo cuanto pueda hacer la Compañía Hispano-Africana.

En exposición razonada, acudimos al Gobierno de S.M solicitando que conceda a las misiones que V. puedan o tengan fundadas en Marruecos las mismas franquicias y privilegios de que gozan las misiones de Filipinas. Como sabemos la merecida influencia que V. goza por los servicios a España prestados, le agradeceremos que recomiende en cuanto este de su mano nuestra petición al Gobierno español.

También le agradeceríamos que a recomiende en la parte que se refiere a las franquicias que podría a dicho Gobierno respecto a eximir a los buques de la Compañía de derechos de consulados y de derechos de puertos en España y porciones españolas de

¹¹¹⁵ ADT. Caja 20. Carpeta 04.03.01.01. Carpeta V. Sección B. Legajo 300. Nota de Segismundo Moret al padre Lerchundi con fecha de 1 de diciembre de 1887, desde Madrid.

África, ofreciéndole llevar en cambio sin ningún desembolso por su parte la correspondencia a todos los puntos donde hagan escala nuestro vapores.

Goza V. con el Gobierno marroquí de la misma influencia que con el español, por lo cual nos atrevemos también a suplicarle que nos diga si podemos pedir iguales franquicias al Gobierno marroquí; si nos puede hacer el favor de encargarse de ello o si juzga conveniente que nos dirijamos al Sultán y modo, en su caso, de hacerlo.

Estamos abusando de la bondad de V. E. pero confiamos con que nos perdonará la molestia que le ocasionamos en vista de los beneficios que puede reportar es país y el nuestro de seguir adelante la empresa que hemos comenzado.

Tanto por la carta del Rvdo. P. Boldu, como por un periódico que le remitimos, juzgamos a V.E. Enterado del objeto mercantil de nuestra sociedad: V. comprenderá que el establecimiento de factorías en esa Costa, es un principio de colonización y al mismo tiempo base de donde puede permitir misiones de V. en puntos donde hay no están establecidos.

En cuanto a las partes materiales es innegable el beneficio que perciben de nuestra empresa, así los habitantes de esas comarcas, como el comercio español, pues no solo fundamos factorías, sino que dedicándonos a préstamos. Sobre conocimientos de embarque, a industriales, comerciantes y emigratorios, les facilitamos sus empresas a la par que conseguimos tonelaje y pasaje para nuestro vapores, a más del interés de dichos préstamos, lógica remuneración a la sociedad y les abrimos los mercados de Marruecos hoy acaparados por los ingleses y franceses, facilitando al mismo tiempo la salida de los procedentes de ese país y nuestras colonias.

No extrañe que nos ocupemos al dirigirnos a una persona como V.R. Tanto de los intereses mundanos y materiales, pues debemos demostrarle la vitalidad de nuestra empresa y vamos a rogarle que, colme a sus bondades, haga lo posible con su valiosa recomendación para apoyar y fomentar la suscripción de nuestras acciones no solo en Tánger sino además en cuantos puntos sea (...) por cuanto conviene como para evitar un golpe de mano contra nuestra empresa por los naturales de ese país, que se hallen muy dados [a] los intereses españoles y los de los habitantes, en una sanidad que tanta utilidad puede tener para (...) lo que de patriótico y levantado en consecuencia con los sentimientos de V.R., tenga nuestra empresa y la mucha amabilidad que a V.P. Caracteriza, sirvan para que nos perdone el atrevimiento de nuestras peticiones y las molestias que con ellas vamos a ocasionar a V.P.”¹¹¹⁶

La compañía había sido fundada en 1883 en Barcelona, y estuvo dirigida por el demandante y Francisco Pérez Alcaraz y Carlos de Villamore. El empresario catalán pretendía garantizarse el apoyo del religioso trabando un acuerdo por el que, los misioneros, podrían disponer de los servicios de la compañía gratuitamente para sus desplazamientos por el norte de África¹¹¹⁷. En las mismas fechas, fueron solicitados los servicios del padre Lerchundi por el grupo empresarial formado por la familia Nicolau, Federico Nicolau i Condeminas y Federico Nicolau i Dalmases, la Compañía Catalana de Vapores Transatlánticos. Dicho grupo

¹¹¹⁶ ADT. Caja 32. Carpeta XVII. Sección B. Legajo 200. Carta enviada por el vocal-director de la Compañía Hispano-Africana de Barcelona, Cristino Riera, al padre Lerchundi. Con fechas del 24 de abril de 1883 desde Barcelona.

¹¹¹⁷ MARTÍN CORRALES. Eloy. “Intereses catalanes en la expansión colonial española en el Norte de África”.(pp. 91-110). En DÍEZ TORRE. Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*... pp. 101-102.

pretendía establecer una agencia en la ciudad de Casablanca, a través de su delegado Don Juan Esteva¹¹¹⁸, con fines comerciales, comercio de trigo¹¹¹⁹, quienes a través de una recomendación del propio Moret¹¹²⁰, solicitaba al padre Lerchundi su apoyo para que les aconsejase y les favoreciese con su influencia¹¹²¹. Estrecho fue el vínculo que unió al segundo marqués de Comillas, Claudio López Bru con el religioso franciscano. El marqués quiso a partir de 1886 ampliar el horizonte de su compañía naviera, abriendo líneas comerciales y postales hacia el litoral marroquí¹¹²². En 1887 consiguió la aprobación gubernamental, gracias en parte al apoyo dado por el fraile a las mismas¹¹²³ y al propio gobierno que las secundaba¹¹²⁴, para la apertura de cuatro servicios que conectasen con Guinea Ecuatorial, así como distintos puntos de la península con ciudades marroquíes, como Tánger, Larache, Rabat, Mazagán y Mogador¹¹²⁵. La Compañía Transatlántica, una de las más importantes fuerzas capitalistas españolas, era quien reunía las mejores condiciones para sentar las bases de la influencia española en Marruecos¹¹²⁶, convirtiéndose de esta manera en el *buque insignia* del colonialismo español¹¹²⁷ durante estos años. La entrada de grupos empresariales y

¹¹¹⁸ Delegado con quien a querían establecer una sociedad en Casablanca dedicada al comercio del trigo marroquí.

¹¹¹⁹ MARTÍN CORRALES. Eloy. *Marruecos y el colonialismo español. 1859-1912. De la Guerra de África a la "penetración pacífica"*. Bellaterra. 2002. Barcelona. pág. 134.

¹¹²⁰ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...*pág. 476.

¹¹²¹ ADT. Caja 20. Carpeta 04.03.01.01./V. Sección B. Legajo 240. Autoridades Ministro de Estado. Segismundo Moret. 1886-1888. Nota dirigida al padre Lerchundi con fecha de 28 de mayo de 1886, desde Madrid.

¹¹²² RODRIGO ALHARILLA. Martín. *Los marqueses de Comillas. 1817-1925. Antonio y Claudio López*. Editorial Empresarial. 2001. Madrid. pág. 184.

¹¹²³ Hay una abundante relación epistolar entre el marqués y el religioso franciscano, y en ella se detalla las relación que ambos mantuvieron y el beneficio que supuso para el empresario el apoyo del religioso franciscano. AMT. Archivo Misional de Tánger. Caja 32. Carpeta XVII. Sección B. Legajo 120, 121, 123.

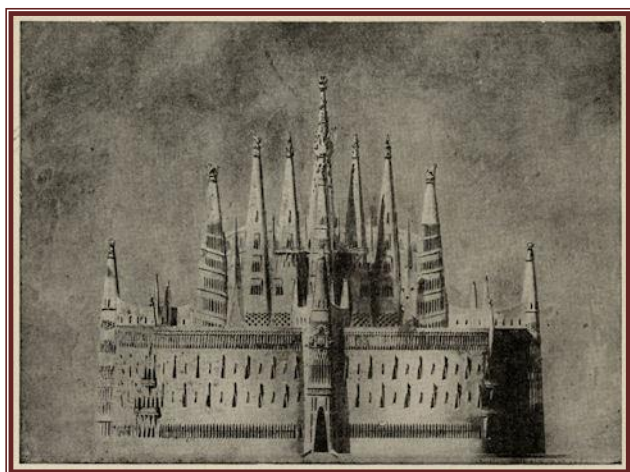
¹¹²⁴ ADT. Caja 20. Carpeta 04. 03.01.01./V. Sección B. Legajo 254. Autoridades Ministro de Estado. Segismundo Moret. 1886-1887. Nota del Ministro de Estado al padre Lerchundi con fecha del 10 de enero de 1887, desde Madrid.

¹¹²⁵ Puertos en los que estaban igualmente establecidos las casas-misión de los franciscanos.

¹¹²⁶ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise...*pág. 215.

¹¹²⁷ MARTÍN CORRALES. Eloy. "El Protectorado español en Marruecos. 1912-1956. Una perspectiva histórica". (pp. 143-158). En NOGUÉ. Joan. VILLANOVA. José Luis. *España en Marruecos*. Lérida. Editorial Milenio. 1999. pág. 148.

compañías en el comercio marroquí había constituido uno de los principios fundamentales de la acción africana propugnada por la recién creada Asociación española de Africanistas y Colonialistas, quienes pretendían *desarrollar, sin dilación, “una política activa y de intervención en las costas de Marruecos”*¹¹²⁸. El marqués y su familia estaban imbuidos de un fuerte sentimiento religioso, involucrándose en el apoyo las actividades de los religiosos franciscanos. Este apoyo se manifestaba en el sostenimiento económico de los proyectos del fraile franciscano, como en el caso de las ayudas en el transporte de materiales y obreros para la construcción de la casa-misión de Safí, así como para conseguir establecer la Imprenta Hispano-arábiga de Tetuán¹¹²⁹. De la misma manera, en un intento de realzar el prestigio de las misiones, el marqués de Comillas impulsó la proyección de una iglesia con el objetivo de que se convirtiese en la futura catedral de Tánger, cuyo diseño le sería concedido al Antonio Gaudí, y que sería la base de la que partiría para la posterior erección de la Sagrada Familia barcelonesa¹¹³⁰.



Fotografía 10: Proyecto de Gaudí para la catedral de Tánger.

(Fuente. Fondo privado del autor.)

Igualmente uno de los últimos proyectos planteados por el padre Lerchundi estaba en plena conexión con los intereses de la Compañía Trasatlántica. El deseo de enviar misioneros

¹¹²⁸ HERNÁNDEZ SANDOICA. María Elena. *Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de la Restauración. 1875-1887*. Editorial de la Universidad Complutense. 1982. Madrid. pág. 435.

¹¹²⁹ RODRIGO ALHARILLA. Martín. *Los marqueses de Comillas*...pág. 187.

¹¹³⁰ Para conocer con profundidad sobre el proyecto de Gaudí en Tánger, consultar ROJAS-MARCOS. Rocío. “Gaudí en Tánger: las misiones franciscanas”. (pp. 93-106). En ALBEROLA FIORAVANTI. M^a. Victoria, DE ÁGREDA BURILLO. Fernando, LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes...*

a Río de Oro, donde en el año de 1884 se acababa de constituir una factoría allí¹¹³¹, obtuvo respuesta en la figura del marqués de Comillas, quien igualmente lo solicitaría al gobierno, ante la ausencia de personal religioso entre los obreros que se estableciesen en dicha factoría¹¹³², y para cuya realización era necesaria la previa negociación con el obispo de Canarias, de quien dependía la jurisdicción del territorio, no previendo ningún obstáculo en principio¹¹³³. El plan propuesto por Lerchundi fue enviado tanto al ministerio de Estado como al propio marqués. Sin embargo dicho proyecto no sé concluyó, terminando por ser atendidos finalmente desde las diócesis canarias.

Los franciscanos, por último, fueron también incluidos dentro de proyectos diseñados la Sociedad Hispano-Marroquí de construcción de dos hospederías, una en Alcazarquivir y otra en Fez. Se pretendía que ambas fuesen dirigidas por los misioneros¹¹³⁴. Sin embargo ambos proyectos no terminaron por realizarse, no fundándose nunca la ansiada casa fesí, mientras que en Alcazarquivir se hubo de esperar al establecimiento de protectorado para su establecimiento.

¹¹³¹ Río de Oro, nombre con el que los portugueses bautizaron a esta zona, fue un territorio deseado por las autoridades españolas, quienes en el Congreso de Berlín de 1885, consiguieron el reconocimiento de estar bajo área de influencia española, siendo reconocido el protectorado con Francia sobre esta zona en el año 1890. Su importancia junto con Seguía al Hamra, radicaba en que era el caladero donde los pescadores canarios llevaban realizando sus faenas desde hacía siglos, además de constituirse en una especie de glacis defensivo del archipiélago. De ahí radicaba que desde su creación la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas considerase indispensable proceder a gestionar algún tipo de protectorado sobre dicho territorio. La primera expedición al mismo tuvo lugar en el año 1884 Emilio Bonelli Hernando tomó posesión del territorio en nombre de la Sociedad, siendo reconocidos por los indígenas, estableciéndose los tres primeros puestos en Río de Oro, Cintra y Cabo Blanco (Villa Cisneros, Puerto Badía, Medina-Gatell). En verano de 1886 la zona interior sería explorada por el ingeniero Julio Cervera Baviera, el catedrático Francisco Quiroga, y el arabista, Felipe Rizzo. Todo bajo el patronazgo de la Sociedad Geográfica Comercial Española, quien en principio tenía reservado el derecho a la explotación económica de la zona. La expedición aparte de sus estudios llevaron a cabo tratados de protección con tribus del interior, extendiendo así el radio de influencia española hasta Seguía al Hamra. Los límites en el interior no serían fijados hasta la firma del convenio franco-español de 1913. Finalmente en el año 1924 España procedió a la unión de las zonas de Río de Oro y Seguía al Hamra, constituyéndose así el denominado Sahara Español. Para profundizar consultar la obra de MARTÍNEZ MILÁN. Jesús M^a. *España en el Sáhara Occidental y en la zona sur del Protectorado en Marruecos. 1885-1945*. Madrid. UNED. 2003.

¹¹³² LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi...* pág. 403.

¹¹³³ ADT. Caja 20. Carpeta 04. 03. 01. 01/Carpeta V. Sección B. Legajo 280. Carta de Segismundo Moret al padre Lerchundi con fecha de 11 de abril de 1887, desde Madrid.

¹¹³⁴ MARTÍN CORRALES. Eloy. "Intereses catalanes en la expansión colonial española en el Norte de África"... pág. 103.

Así, el prefecto apostólico cumplía una función fundamental a la hora de articular la red comercial española en el país norteafricano, al mediar con las autoridades locales a la hora de otorgar permisos e incluso concesión de obras como la presentada renovación del puerto de Tánger, para lo que solicitó el propio ministro de Estado, Segismundo Moret la intervención del misionero con el objetivo de inclinar la balanza a favor de España a la hora de conseguir dicha concesión¹¹³⁵. La renovación y ampliación de dicho puerto provocó numerosos conflictos entre las diferentes legaciones europeas por ver quién finalmente serían los encargados de su reconstrucción¹¹³⁶. Igualmente, la instalación de luz eléctrica de la ciudad fue concedida en principio a una compañía madrileña, dirigida por Emilio Redondo, sin embargo, sería el marqués de Comillas quien finalmente fuese el promotor de la instalación eléctrica en la ciudad, siendo bendecida la central eléctrica instalada por la compañía por el mismo padre Lerchundi el día de la Inmaculada Concepción¹¹³⁷.

En diciembre de 1886 se constituyó la Cámara de Comercio española de Tánger, cuya función era coordinar la labor empresarial y comercial de los grupos y compañías españoles en el país norteafricano. En palabras de Moret dirigidas al religioso franciscano, a través de ella pretendía;

“(...) asociar los diferentes elementos españoles en Tánger y en todo Marruecos; una creación más para dar vida y alientos a la vacilante influencia española; un pretexto razonable para atacar la usura, fomentar el trabajo de los españoles y crear algunos negocios útiles (...)”¹¹³⁸.

Lerchundi, consiguió gracias a su influencia entre los medios empresariales españoles en Tánger que el marqués de Comillas fuese nombrado en el año 1891 presidente honorario de la cámara, habiendo logrado el marqués, en los años siguientes, quien sabe si con ayuda del misionero franciscano, que nombrasen a su yerno, Rodolfo Vidal, primer secretario de la

¹¹³⁵ ADT. Caja. 20. Carpeta 04.03.01.01/Carpeta V. Sección B. nº255. Autoridades Ministerio de Estado. Segismundo Moret. 1886-1888. Legajo 255. Nota del Ministro de Estado, Moret, al padre Lerchundi con fecha de 11 de febrero de 1887 desde Madrid.

¹¹³⁶ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El padre Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos”. Separata. Nº. 223-224. (pp. 679-726). *Archivo Ibero-Americano*. 1996. Santiago de Compostela. Nota. 7. pág. 685.

¹¹³⁷ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El padre Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos”... Nota. 8. pp. 685-686.

¹¹³⁸ ADT. Caja 20. Carpeta 04.03.01.01/V. Sección B. Legajo. 260. Carta del Ministro de Estado al padre Lerchundi con fecha de 23 de febrero de 1887, desde Madrid.

misma, y a su delegado de la Compañía Transatlántica Española, Francisco Torras, como vicepresidente¹¹³⁹. Esta cámara fue motivo de confrontación entre el fraile y el ministro plenipotenciario de España en Tánger, Sr. Figueras, llegando a escribir a Moret sobre el peligro que para la recién creada Cámara suponía la actitud del diplomático¹¹⁴⁰.

Sin embargo, a pesar de todo el comercio español en Tánger era bastante deficitario en proporción a la red comercial desplegada por franceses y británicos en la ciudad diplomática marroquí. Lerchundi, perfecto conocedor de la realidad española en Marruecos, mostraba al ministro de Estado cuáles eran las causas verdaderas de la escasa presencia económica española en el país;

“Muy Sr. mío y distinguido amigo.

En mi penúltima carta dije a V.E. Que yo no me podía menos de disparatar en asuntos comerciales. Sin embargo deseando ayudar a S.E en lo que pueda, me he propuesto escribir algo sobre este punto, y si las indicaciones hechas en mis anteriores y las que voy a hacer en ésta no pueden remediar nuestros males, a lo menos probarán que éstos vienen de atrás, y no de la inercia de V.E que en Marruecos, está por hacer casi todo, y fácilmente podrá defenderse de las censuras injustas de sus adversarios.

Para que nuestro comercio prospere y se extienda en el Imperio de Marruecos, según los deseos de V.E y del Gobierno, hay grandes dificultades, y lo práctico sería excogitar y poner remedios adecuados para vencerlas.

1º=dificultad. Falta de comerciantes españoles. La colonia española es sin comparación la más numerosa de todas las que existen en Marruecos, y sin embargo no tenemos más que unos ocho comerciantes establecidos en la costa occidental y casi todos los por desgracia muy modestos.

2º=dificultad. Falta de comunicaciones. No podrá progresar el comercio entre dos pueblos, por cercanos que se encuentren, si no se facilitan las vías de comunicación. Es fatal y lamentable el estado de nuestras comunicaciones con la Península. Un artículo cualquiera de comercio en iguales circunstancias con respecto al precio, calidad, etc. se transporta hoy a Marsella con más celeridad y baratura que a Barcelona o a Valencia. Se ha dado el caso de que el transporte de un objeto remitido de Barcelona ha costado triple de su valor intrínseco.

3º=dificultad. Los comerciantes judíos. (...)”¹¹⁴¹.

Lo cierto es que las opiniones del fraile no andaban desatinadas, al considerar que una de las principales debilidades de comercio español en Marruecos estaba en la debilidad intrínseca del propio desarrollo industrial peninsular y todo lo que con ello conllevaba como la ausencia de un buen sistema de comunicaciones, tanto en el interior de la península como

¹¹³⁹ MARTÍN CORRALES. Eloy. *Marruecos y el colonialismo español*...pág. 136.

¹¹⁴⁰ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El padre Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos”... pág. 692.

¹¹⁴¹ ADT. Caja 115. Carpeta IV. Sección A. Legajo. nº46. Carta del padre Lerchundi al Ministro de Estado, Segismundo Moret, con fecha del 22 de febrero de 1887 desde Tetuán.

en el exterior, lo que hacía excesivamente dependiente al comercio y la industria española de los capitales extranjeros¹¹⁴². Ya durante el gobierno de su sucesor, Cervera, el comercio español, incapaz de competir con el francés y británico, limitó su actividad al abastecimiento del ejército colonial, y por tanto vinculándose cada vez más hacia la vertiente más beligerante del colonialismo español en el norte de África, y hacia los colonos españoles cada vez más numerosos en la zona¹¹⁴³. Lerchundi, lejos de renunciar a toda actividad en beneficio del aumento de la presencia española en el país se convierte en uno de los agentes que favorecen la implantación económica en el territorio marroquí, informando y opinando sobre cuáles son los males que aquejan a la presencia española en el país. No es de extrañar por tanto como se ha visto que políticos, especialmente los miembros del gabinete liberal, así como los grandes empresarios españoles viesen en la figura del fraile una eficaz herramienta que facilitase la “penetración pacífica” en el territorio marroquí.

Cabe sin embargo preguntarse el porqué de este apoyo recíproco entre grandes compañías a las labores de los franciscanos, más allá de las capacidades individuales de una figura como el padre Lerchundi. Durante la Edad Moderna, sobre todo en aquellos estados donde era posible ejercer labores proselitistas la combinación entre comercio y misioneros religiosos derivaba del planteamiento del comercio como vía de apertura y sociabilización, a través de los cuales se transmitían ideas, lo que suponía una imbricación característica entre comerciantes y misioneros. En el siglo XIX la situación difería, especialmente por la progresiva teórica secularización que se produjo en los estados europeos. A la situación en que estuvieron los franciscanos en Marruecos contribuyó más los intereses político-económicos de las élites políticas españolas que proyectos estatales de carácter confesional. En una situación como era la española en Marruecos, relegada a un tercer papel en su capacidad comercial sobre el país frente a estados como Gran Bretaña o Francia, interesaba el papel que, España, como titular de la protección y mantenimiento de los misioneros podía ejercer en beneficio de sus intereses comerciales. Su posición como sostenedora de los franciscanos le otorgaba una capacidad indispensable si pretendía tener un lugar en la vida política y económica en el país norteafricano, ya que si dicha capacidad se redujera al papel que, en las transacciones económicas jugaba España, su rol se hubiese visto drásticamente reducido. Similar situación encontramos a la protección que Francia otorga en China a sus

¹¹⁴² AZIZA. Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español...*pág. 71.

¹¹⁴³ MARTÍN CORRALES. Eloy. “El Protectorado español en Marruecos. 1912-1956. Una perspectiva histórica”...pág. 153.

misioneros, sabedores tanto el país galo como el Imperio del Cielo de la debilidad manifiesta de ésta frente al predominio comercial de la talasocracia británica en el país¹¹⁴⁴.

LA GUERRA DE MELILLA DE 1893.

La Guerra de Melilla de 1893 o también llamada la Guerra del General Margallo¹¹⁴⁵, se puede calificar como el último acontecimiento político en la vida del fraile franciscano, quien moriría el año de 1896. Una vez más fue requerida su mediación con las autoridades marroquíes para dar salida a algún tipo de solución al conflicto con las cabilas rifeñas.

Los llamados presidios españoles siempre habían sido objeto tradicional de tensión entre España y Marruecos. Ya en los años cuarenta se sucedieron escaramuzas en la frontera melillense. La guerra de 1859-1860 utilizó como argumento para su proclamación un conflicto ocurrido en Ceuta, la guerra de 1893 en Melilla no habría de ser diferente. Los acuerdos establecidos entre España y Marruecos en 1860 implicaban una ampliación del territorio de estas plazas, acordándose que iría en función de lo que considerasen las autoridades españolas necesario para su defensa¹¹⁴⁶. Sin embargo fue pasando el tiempo sin que se concretase en algo esta cláusula, sucediéndose toda una serie de escaramuzas cada vez que se pretendía llevar a cabo la ampliación de estos territorios¹¹⁴⁷. Los diferentes europeos que recorrieron el país, dieron la imagen del Rif como un territorio hermético, cerrado a influencias exteriores, propio de los países mediterráneos con grandes masas montañosas, ese

¹¹⁴⁴ PRUDHOMME. Claude. *Une appropriation du monde. Mission et Missions. XIXe-XXe siècles*. Lyon. Publisud. 2004. pp. 122-124.

¹¹⁴⁵ Para profundizar sobre el conflicto de 1893, consultar ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. “Guerra de Melilla y reajustes en Europa. 1893-1894”. (pp. 1033-1061) *Hispania*. LIX/3. N°203. 1999, RODRÍGUEZ. Agustín Ramón. *La Guerra de Melilla en 1893*. Madrid. Almena Ediciones. 2010., PICH I MITJANA. Joseph. *Francec Pi y Margall y la crisis de Melilla de 1893-1894*. Barcelona. Bellaterra. 2008. Más información la encontramos en obras generales sobre las campañas españolas en el norte de África durante el siglo XIX y XX como DE MADARIAGA. María Rosa. *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*. Melilla. Servicio de Publicaciones de la Consejería de Melilla. 1999, *En el Barranco del Lobo. Las Guerras de Marruecos*. Madrid. Alianza Editorial. 2005. LECUYER. Marie-Claude. *La Guerre d’Afrique et ses répercussions en Espagne. Idéologies et colonialisme en Espagne. 1859-1904*. Paris. Presses Universitaires de France. 1976.

¹¹⁴⁶ DE MADARIAGA. María Rosa. *En el Barranco del Lobo. Las Guerras de Marruecos*. Alianza Editorial. 2006. Madrid. pág. 27.

¹¹⁴⁷ Si bien en estas cláusulas el Sultán se comprometía a controlar a sus súbditos a la hora de establecer los límites, la obediencia nominal de la cabilas rifeñas se hizo más evidente que nunca, no aceptando las órdenes del Majzén.

otro Mediterráneo habitando de gentes por cuya pobreza hace que Braudel los califique en rasgos generales como sus “*reservas proletarias*”¹¹⁴⁸, y que por su propio aislamiento hace que puedan convertirse en “zonas refugio” de minorías étnicas o religiosas¹¹⁴⁹, mostrando un grado de autonomía relativamente mayor que otras zonas al poder central, en este caso al majzén. A lo largo de los últimos siglos de la historia de Marruecos, se había constituido como nido de *muyahidines* (combatientes por la fe) enfrentándose a las tropas españolas de los presidios, o apoyando las acciones del emir Abdel-Kader tras la conquista francesa de Argelia¹¹⁵⁰, lo que nos da cuenta del carácter beligerante que presentaba la región. El desarrollo comercial de Melilla, con la liberación de cargas impositivas del puerto de la ciudad en 1887 supuso la desestructuración comercial de la zona anteriormente ligada al oranesado, aumentando el grado de conflictividad entre las cabilas y el presidio español¹¹⁵¹.

La nueva dimensión que empezaba adquirir el presidio norteafricano contribuyó a la transformación urbanística de la ciudad, debido a la expansión que se estaba produciendo en la misma. Así, en el año 1884, el gobierno de la ciudad de Melilla emprendió un plan de reforzamiento de la defensa de la ciudad. A pesar de contar con la aquiescencia del sultán de Marruecos en virtud de los tratados con España de 1860, desde el primer momento los rifeños mostraron su más enconada oposición al levantamiento de los fortines¹¹⁵². Se edificó inicialmente un primer baluarte defensivo en el llamado cerro de San Lorenzo, que distaba 200 metros de la plaza. A este fuerte le siguieron otros como el de Camellos, el de Cabrizas Bajas y el de Rostrogordo. Para completar el plan de construcciones faltaba construir otro que se constituiría en el pilar fundamental de los otros fuertes; el que se encontraba en el cerro de Sidi-Aguariach. El problema es que, en este cerro, se encontraba una *qutba* morabítica, tumba de un morabito¹¹⁵³, de Sidi-Aguariach. El 30 de Agosto de 1893 se procedió a llevar a cabo

¹¹⁴⁸ BRAUDEL. Ferdinand. *El Mediterráneo en época de Felipe II. Tomo I*. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1987. pág. 36.

¹¹⁴⁹ PLANHOL. Xavier. *Minorías en el Islam. Una geografía de la pluralidad*. Barcelona. Bellaterra. 2002. pp. 67-69.

¹¹⁵⁰ AZIZA. Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos. 1912-1956*. Barcelona. Bellaterra. 2003. pág. 42.

¹¹⁵¹ AZIZA. Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español...* pág. 43.

¹¹⁵² DE MADARIAGA. María Rosa. *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*. Melilla. UNED-Melilla. 2008. pág. 96.

¹¹⁵³ Con este término se hace referencia a los santones tan característicos de la tradición sufí, especialmente abundantes en Marruecos, pudiendo diferenciar entre tumbas de jerifes y las de individuos poseedores de la

las debidas construcciones impulsadas por el ministro de Guerra, el General López Domínguez, estando al frente desde 1891 del gobierno de la ciudad de Melilla, el general Juan García Margallo. El desarrollo vital de esta figura a lo largo del conflicto adquirió una dimensión muy popular, llegándosele a considerar un héroe de guerra¹¹⁵⁴ por la opinión pública española. El estallido de la violencia con las cabilas rifeñas de la zona fue inevitable. La actitud del gobierno español, por otra parte, se definiría por la absoluta indiferencia a la hora de aceptar las soluciones que ofrecían las mismas cabilas¹¹⁵⁵. El conflicto se convirtió en una guerra de desgaste en torno a las obras del fuerte y una caseta allí instalada para defenderlas. Desde el primer momento se pretendió presentar por una parte de la prensa española a Margallo como un héroe, mientras que ciertos sectores calificaban como de temeraria la acción del general¹¹⁵⁶. El ministerio de Moret (que nuevamente había ocupado la cartera ministerial de Estado) se encontró entonces ante una complicada situación, en parte por la presión de los medios públicos. El ministro, ante todo, quería evitar la posibilidad de que se desencadenase una nueva guerra entre España y Marruecos en una situación en la que la cuestión marroquí estaba cada vez más internacionalizada, y que hacía que las potencias viesan con intranquilidad los sucesos que acontecían en la frontera melillense¹¹⁵⁷. El estallido del conflicto hubiese podido acarrear fuertes consecuencias a la política de España en el país norteafricano. En una situación internacional delicada, el desencadenamiento de un conflicto generalizado como el del año 1859 podía alterar los equilibrios mantenidos entre las distintas potencias. Francia en opinión de Moret, jugaba a un doble juego¹¹⁵⁸ al tratar de mostrar su interés por una política de status quo, ya que las circunstancias internacionales recomendaba cierta prudencia, cuando en realidad pretendía avanzar en el dominio del imperio marroquí. Tenemos que tener en cuenta que cualquier inestabilidad en la zona podía ser aprovechada por

baraka (la bendición) capaces de realizar milagros. Ambas categorías no son excluyentes, reuniendo en numerosas ocasiones estos individuos ambas.

¹¹⁵⁴ PICH I MITJANA, Joseph. *Francesc Pi y Margall y la crisis de Melilla de 1893-1894*. Barcelona. Bellaterra. 2008. pp.197-198.

¹¹⁵⁵ PICH I MITJANA, Joseph. *Francesc Pi y Margall*.... pp. 97-98.

¹¹⁵⁶ DE MADARIAGA. María Rosa. *En el Barranco del Lobo*...pp. 28-29.

¹¹⁵⁷ DE MADARIAGA. María Rosa. *Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del Protectorado español*. Madrid. Alianza Editorial. 2013. pág. 61.

¹¹⁵⁸ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. "La Guerra de Melilla y reajustes en Europa. 1893-1894"...pág. 1055.

el partido colonialista¹¹⁵⁹ francés, quien junto con los grupos de presión agrarios de Argelia ejercían una fuerte presión al gobierno de la república para que llevase a cabo una política expansionista en Marruecos. La muerte de Margallo y su elevación a héroe de la patria agudizó más la tensión, generando una oleada de patriotismo revanchista a lo largo del país¹¹⁶⁰. El ministerio de Estado intentó en todo momento una salida diplomática al conflicto a través de la intermediación del sultán, que por entonces se encontraba retirado en Tafílete (hogar de origen de la dinastía alawí). Recurrió al ministro plenipotenciario de España en Tánger, Postestad Fornari (1892-1894) para que llevase a cabo las negociaciones con el majzén. Sin embargo, el propio ministro de exteriores marroquí, Sidi Mohammed Torres, afirmó que carecía de capacidad para reprimir la insurrección antes de dos meses¹¹⁶¹. Debido a esto, se intentó llevar a cabo una negociación por otras vías, para lo que recurrió de nuevo a la figura del padre Lerchundi¹¹⁶². Inicialmente se pensó en constituir una Comisión de Notables¹¹⁶³ que, en sustitución del sultán, ayudase en las negociaciones para la pacificación de la zona, acompañados del intérprete Emilio Rey y tres frailes franciscanos, el padre Fr. Rafael González, el padre Fr. Julián Alcorta, y el hermano lego Fr. Lino Dulanto¹¹⁶⁴. Los frailes franciscanos se encargarían a nivel oficial del cuidado de los enfermos, a la vez que por medio de un criado rifeño se internarían en territorio de las cabilas para negociar con ellas¹¹⁶⁵.

¹¹⁵⁹ DE MADARIAGA. María Rosa. “El Protectorado Español de Marruecos: algunos rasgos distintivos y su proyección en el presente”. Pp. 171-176. En LARRAMENDI. Miguel Hernando. VILAR. Juan Bautista. (Eds.). *Las relaciones de España con el Magreb siglos XIX y XX. Anales de Historia Contemporánea*. Murcia. Universidad de Murcia. 2007. pág. 175

¹¹⁶⁰ DE MADARIAGA. María Rosa. *España y el Rif*...pág. 98.

¹¹⁶¹ FERNÁNDEZ ALMAGRO. Gaspar. *Historia política de la España Contemporánea. 1885-1897*. Tomo II. Alianza Editorial. 1968. Madrid. pág. 214.

¹¹⁶² Lerchundi al igual que Moret desistía de la idea de que se plantease de nuevo la situación de 1859 y se proclamase de nuevo una guerra a Marruecos que desestabilizaría más el país. Moret comprendía que dicha desestabilización tan solo podría beneficiar a una Francia, más hostil hacia España desde la firma de una Triple Alianza con Inglaterra e Italia, que utilizaría cualquier excusa para invadir el territorio marroquí, alegando la defensa de sus intereses. Lerchundi, posiblemente también veía que el conflicto podría tener ese resultado, por lo que rápidamente se alineó en los planteamientos de Segismundo Moret

¹¹⁶³ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El P. Lerchundi y el reformismo en el Marruecos del siglo XIX”. Separata del *Liceo Franciscano*. Santiago de Compostela. 1985. pág. 83.

¹¹⁶⁴ ADT. Caja. 115. Carpeta II. Sección D. Legajo nº22. Carta del Comandante General de Melilla al Padre Lerchundi con fecha de 3 de Noviembre de 1893. Desde Melilla.

¹¹⁶⁵ ADT. Caja 20. Carpeta. 04.03.01.05/ VI. Sección A. Legajo 249. Nota de Segismundo Moret al padre Lerchundi con fecha de 21 de octubre de 1893 desde Madrid.

Ante la agudización de la crisis¹¹⁶⁶ este plan no terminaba de ponerse en marcha. Fue en este momento cuando surgió en los círculos políticos fuertes críticas hacia la persona del padre Lerchundi, al que le llegaron a calificar de “antipatriota” al no optar por la vía bélica en la resolución del conflicto, recibiendo incluso cierta amonestación por parte del vice-comisario general de la orden franciscana en España, el padre Serafín Linares¹¹⁶⁷¹¹⁶⁸, imbuido también éste del fervor patriótico que se experimentaba en toda la península.

Ante la crítica situación que podía generar un nuevo conflicto hispano-marroquí, el sultán decidió intervenir en el asunto enviando para ello a su hermano, Mulay Arafa, para pacificar a las cabilas e iniciar las negociaciones con el gobierno español. Para ello, se sustituyó al general Manuel Macías (que a su vez había sustituido a Margallo tras la muerte de éste) como comandante en jefe de las tropas allí establecidas tras el inicio del conflicto. Se propuso el nombre del general Arsenio Martínez Campos como comandante en jefe de la plaza para llevar a cabo el proceso de negociación con el hermano del Sultán. Sin embargo, a esta opción era firme opositor el ministro de Guerra, López Domínguez, que pretendía él mismo asumir tal cargo. López Domínguez había mantenido una visión muy diferente sobre la manera de cómo habría que solucionar el conflicto, aspirando a que fuese nombrado general en jefe del ejército de África¹¹⁶⁹. Con el nombramiento de Martínez Campos se

¹¹⁶⁶ Esta agudización de la crisis se debió en parte a una opinión pública que ejercía un mayor peso ante el recrudecimiento del conflicto, cuando se procedió a la formación de “la guerrilla de Areiza”. Las prácticas de desorejamiento que llevaban a cabo estas guerrillas muestran el recrudecimiento del conflicto. Sin embargo este recrudecimiento de la situación hizo que se fuera inclinando la balanza a una búsqueda de negociación de paz, lo que no quiere decir en modo alguno que grandes sectores siguiesen interesados en buscar una solución armada al conflicto.

¹¹⁶⁷ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El P. Lerchundi y el reformismo...pág. 85.

¹¹⁶⁸ Al margen del posicionamiento del Vice-comisario de la congregación de los Hermanos Menores en España, lo cierto es que existía cierto antagonismo entre ambas figuras en lo referente a cuestión de la situación de la Orden franciscana en España. Serafín Linares, vice-comisario entre 1891 y 1906, se caracterizaría por acentuar la autonomía de dicho organismo, siguiendo los pasos iniciados por su antecesor Francisco Sáez de Urruti desde 1884, frente a la actitud manifiestamente partidaria de la supresión de dicha instancia y favorable al retorno bajo la autoridad del Superior General de la Orden al ver en ello una innovación propiciada por los poderes temporales de España para obtener mayor control sobre la congregación religiosa. Ambas posturas, enconadamente enfrentadas ante el proyecto de centralización de la autoridad de las congregaciones iniciado por Pío IX y continuado por León XIII, se manifestaron en diversas acciones realizadas por el Vice-comisario, como fue el intento de apropiación jurisdiccional del colegio de misioneros de Chipiona, fundado por Lerchundi y dependiente de la Prefectura Apostólica de Marruecos. Para profundizar consultar el artículo de LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El problema de la unión de los franciscanos españoles con Roma y la misión franciscana de Marruecos”. pp. 531-628..

¹¹⁶⁹ DE MADARIAGA. María Rosa. *En el Barranco del Lobo...*pág. 30.

frustraron los planes de López Domínguez. Pese a todo, según Joseph Pi i Mitjana, no parece que la elección de esta figura fuese una elección hecha con el objetivo de buscar una salida pacífica al conflicto. Pi y Margall dudaba si su labor tenía como objetivo la reactivación de las hostilidades¹¹⁷⁰. Su comportamiento no dejaba de mostrar cierta ambigüedad al respecto¹¹⁷¹. Se dispuso la organización de una embajada a la ciudad de Marrakech en donde se llevó a cabo una entrevista entre Martínez Campos y el Sultán Mulay Hassan I. En la mente de Moret se perfilaba la idea de que el franciscano acompañase a la embajada, y que gracias a su presencia:

“(...) el Sultán recordará la grande amistad que siempre le ha tenido, que con solo ver a Vd. al lado del General, comprenderá mejor que con discursos, las intenciones y propósitos que lleva. (...)”¹¹⁷²

Sin embargo, el padre Lerchundi, de débil constitución, no se encontraba en las mejores condiciones para la realización del viaje, que se haría por barco hasta la ciudad portuaria de Mazagán en el crucero Conde Venadito, y de ahí a Marrakech, por lo que decidió finalmente el envío de dos misioneros franciscanos, conocedores de la lengua árabe, y por tanto útiles en su función de intérpretes ante la corte del sultán alawita. Moret, sin embargo, no dejó de expresar la pena que le embarga ante la idea de que no fuese el insigne franciscano el que acompañase a Arsenio Martínez Campos:

“(...) La pena que me ha causado el que Vd. no vaya con el General Martínez Campos, no es para escrita. ¡Quiera Dios que a las que ahora tengo, no se añada las que [...] su ausencia en tan importante momento y al lado de tan alta persona! (...)”

He dado las órdenes para que se haga una liquidación con la Misión a fin de saber lo que ha pagado por Emilio Rey, viaje de los franciscanos a Melilla (...)

También los gastos que por provisión etc. tengan que hacer los franciscanos que van con la Embajada serán de cuenta del Ministerio por el ejército de Guerra (...)”¹¹⁷³.

¹¹⁷⁰ PI I MITJANA, Joseph. *Francesc Pi y Margall y la crisis de Melilla...* pág. 255.

¹¹⁷¹ Por un lado la ejecución de uno de los integrantes de la guerrilla de Areiza el cual había procedido a desorejar a un rifeño que iba a entrar en la plaza en el momento de tregua para dar lugar a las negociaciones, refleja su actitud negociadora, sin embargo la celebración de una misa, bajo el mando de Martínez Campos en el fortín, fue vista como manera de provocación a los rifeños. A pesar de todo no hubo respuesta rifeña a dicha provocación, aunque si continuaron algunas escaramuzas menores.

¹¹⁷² ADT. Caja 20. Carpeta. 04.03.01.05/ Carpeta VI. Sección A. Legajo 280. Nota del Ministro de Estado, Segismundo Moret, dirigida al padre Lerchundi con fecha de 11 de enero de 1894, desde Madrid.

¹¹⁷³ ADT. Caja 20. Carpeta 04.03.01.05/Carpeta VI. Sección A. Legajo. 281. Nota del Ministro de Estado, Segismundo Moret dirigida al padre Lerchundi con fecha de 19 de enero de 1894, desde Madrid.

Finalmente serían enviados dos misioneros, el padre Juan Rosende Casas y el padre Julián Alcorta¹¹⁷⁴¹¹⁷⁵, ambos grandes conocedores de la lengua árabe, para ejercer el papel de auxiliares del intérprete oficial, Emilio Rey. La embajada concluyó con la firma del Tratado de Marrakech de 1894, por el que se establecía que una comisión hispano-marroquí llevaría a cabo la demarcación de la zona neutral en el campo de Melilla, como manera de evitar nuevos incidentes con los rifeños, así como el pago de una indemnización de veinte millones de pesetas, bajo la garantía única de la palabra del sultán¹¹⁷⁶. El tratado fue recibido fríamente en España, al considerarse que las compensaciones no eran suficientes. Respecto a la embajada, el corresponsal del *Heraldo* recogió las supuestas críticas que el prefecto había hecho a la actitud tomada por el general Martínez Campos, calificándole de blando, en lo que había sido un resultado decepcionante de la embajada. Según el corresponsal, el fraile habría recomendado más mano dura al respecto. El propio Moret avisó al fraile de que le habían atribuido dichas afirmaciones sin que fuesen ciertas¹¹⁷⁷. La prensa de la oposición veía en las afirmaciones que pudiera hacer el fraile franciscano sentencias debido al prestigio que sobre los asuntos de Marruecos mantenía el misionero.

A pesar de la actitud del padre Lerchundi, la visión que los misioneros tuvieron sobre los acontecimientos que se sucedían en Melilla podían diferir notablemente de la opinión del prefecto. El padre Julián Alcorta tenía una visión mucho más beligerante sobre la cuestión melillense, mostrando su satisfacción ante el derribo por parte de los artilleros del santuario de Sidi Aguriach¹¹⁷⁸. Las opiniones respecto a la actuación de las tropas españolas entre los franciscanos eran muy diversas, y si bien la actitud del padre Lerchundi hacia los despliegues militares en Marruecos eran vistas con recelo, otros misioneros, como el padre Julián Alcorta

¹¹⁷⁴ LOURIDO DÍAZ, Ramón. "El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la restauración de la Misión hasta hoy. 1860-2000". *Archivo Íbero-Americano*. Nº 244-245. Pp. 167-234. 2003. Madrid. pág. 283

¹¹⁷⁵ Acompañados del hermano lego Fr. Miguel Andaluz.

¹¹⁷⁶ FERNÁNDEZ ALMAGRO, Melchor. *Historia política de la España Contemporánea. 1885-1897*. Tomo II. Alianza Editorial. 1968. Madrid. pág. 223.

¹¹⁷⁷ ADT. Caja 20. Carpeta. 04.03.01.05. / VI. Sección A. Legajo 297. Nota del Ministro de Estado, Segismundo Moret dirigida al padre Lerchundi con fecha de 16 de marzo de 1894, desde Madrid.

¹¹⁷⁸ ADT. Caja 115. Carpeta 7/ II. Legajo 11. Carta del padre Julián Alcorta al padre Paisal hablando sobre el conflicto de Melilla. Con fecha de 6 de noviembre de 1893, desde Melilla.

(1856-1932), presente en Melilla cuando sucedían los acontecimientos¹¹⁷⁹, vieron en ello la opción más decorosa para España¹¹⁸⁰, estando éstas más acordes con las desplegadas por los grupos ultramontanos de la península, como los integristas cuya voz se manifiesta a través de *El Siglo Futuro*, de Cándido Nocedal, en el que se expresaba el conflicto melillense como la oportunidad “(...) *para que la media luna caiga una vez más y se rinda ante el lábaro de la Cruz, para que los hijos de Cristo sojuzguen una vez más a los sectarios de Mahoma* (...)”¹¹⁸¹. Una vez más se reflejaba cómo, según afirma Youssef Akmir, la Iglesia peninsular trataba de *estimular la euforia nacional*, tratando de convertir la obra civilizadora-colonialista en un *brote de xenofobia popular*¹¹⁸².

El conocimiento de la realidad política española y marroquí, e internacional, hacía que la opinión política del padre Lerchundi respecto del conflicto marroquí estuviese caracterizada por la prudencia, siendo consciente de lo incontrolable que hubiese supuesto el desencadenamiento de un conflicto en la zona, no pudiendo calcular con precisión cuáles hubieran sido las consecuencias de la declaración de guerra, teniendo en cuenta la posición francesa respecto a Marruecos y la presión que venía ejerciendo desde mediados de siglo. A pesar de la ralentización de la política colonizadora tras el segundo gobierno de Jules Ferry (21 de febrero de 1883 a 30 de marzo de 1885)¹¹⁸³, los compromisos políticos franceses en el territorio eran demasiado evidentes para que, en caso de estallido de un conflicto en una zona tan cercana al departamento del oranesado, no pudiera tomar cartas en el asunto, acabando así la situación de mantenimiento del *status quo* como hasta entonces se había mantenido.

¹¹⁷⁹ El padre Alcorta no duda en escribir en una de sus cartas que envía al padre Paisal su acuerdo con las opiniones que el padre Paisal tenía sobre la actitud que España debía tomar respecto al conflicto de Melilla. ADT. Caja. 115. Carpeta 7/II. Legajo nº14. Nota del padre Julián Alcorta al padre Paisal con fecha de 13 de noviembre de 1893, desde Melilla.

¹¹⁸⁰ En las posteriores guerras en torno a Melilla veremos otras actitudes muy lejanas a las de la vía diplomática plantada por el padre Lerchundi.

¹¹⁸¹ LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “La cruz y la espada” (pp. 139-162). En *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica...* pág. 147.

¹¹⁸² AKMIR. Youssef. *Marruecos a través de la España Oficial y la España Real. 1875-1912. La repercusión de la cuestión marroquí en la vida política y social española durante la época de la Restauración*. Tomo II. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. 2002. pág. 411.

¹¹⁸³ Este periodo que podríamos denominar de recogimiento acabaría con la designación como Ministro de Asuntos Exteriores de Gabriel Hanotaux, quien lo sería entre 1894-1895 y 1896-1898, cuya carrera como tal finalizó con incidente de Fachoda de 1898. Para consultar sobre los diferentes procesos que sufrió la política exterior de la III República consultar a MARTÍN. Jean. “Introduction: Le recueillement et la relance” (pp.13-47). En *L’empire triomphant. 1871-1936. Tome II. Maghreb, Indochine, Madagascar, Îles et comptoirs. L’aventure coloniale de la France*. Paris. Denoël éditions. 1990.

Autores como María Elena Hernández Sandoica contemplan como la paralización de esta política expansionista de la III República hacía que fuesen infundados los temores de los sectores y grupos, como la Sociedad de Africanistas y Colonialistas, españoles¹¹⁸⁴.

¹¹⁸⁴ HERNÁNDEZ SANDOICA. María Elena. *Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de la Restauración. 1875-1887*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid. 1982. Madrid. pág. 710.

CAPÍTULO VI. BASES DEL REVIVAL MISIONAL FRANCISCANO.

EL REFORMISMO EN MARRUECOS Y EL PADRE LERCHUNDI.

Marruecos, al igual que otros estados del mundo musulmán, pretendió llevar a cabo toda una labor reformadora del estado a lo largo del siglo XIX con la que pretendía hacer frente al dominio político, económico y militar de las crecientes potencias europeas¹¹⁸⁵. Los grandes estados arabo-musulmanes de la cuenca mediterránea entraron en un proceso de transformación política, económica y socio-cultural. Estos cambios no se dieron en todos los estados por igual. La Regencia de Túnez se convirtió en el adalid de los mismos¹¹⁸⁶, estando el sultanato de Marruecos en el ámbito opuesto de éstas transformaciones. La incorporación de estos países a la creciente estructura capitalista internacional fue uno de los principales factores que llevaron a la transformación de las estructuras económicas y sociales. Las circunstancias políticas propias del expansionismo que empiezan a manifestar las potencias europeas, sobre todo a partir de 1870, fueron cruciales a la hora de comprender las transformaciones que sufrieron otros ámbitos de los estados musulmanes, destacando el sufrido en el campo militar. En el mundo magrebí, la conquista francesa de Argelia y sus consecuencias hizo a los estados musulmanes limítrofes percatarse de la necesidad de reformar sus efectivos militares como medio con el que hacer frente a la amenaza francesa¹¹⁸⁷. Sin embargo, el recurso a los préstamos de las potencias europeas para sostener las nuevas medidas, aceleró el progresivo endeudamiento de éstos estados, lo que a su vez facilitó el aumento de la injerencia de las potencias. Las nuevas cargas impositivas que establecieron para hacer frente a los pagos, favorecieron la fractura social que empiezan a vivir estas nuevas sociedades, cuyas transformaciones van ligadas a la penetración de la influencia europea, bien

¹¹⁸⁵ Para profundizar consultar obras de HOURANI, Albert. *Historia de los árabes*. Barcelona. Zeta Bolsillo. 2008. ROGEN, Eugène. *Los árabes. Del imperio otomano a la actualidad*. Madrid. Editorial Crítica. 2010.

¹¹⁸⁶ LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid. Editorial Síntesis. 1997. pp. 78-83.

¹¹⁸⁷ Para profundizar sobre las repercusiones de la conquista francesa de Argelia en el Magreb, consultar la obra de GANIAGE, Jean. *Histoire Contemporaine du Maghreb. De 1830 à nos jours*. Paris. Fayard Éditions. 1994.

por la incorporación a las mismas de nuevos usos, así como de nuevos contingentes de población de origen europeo que empezaron a asentarse en los territorios¹¹⁸⁸.

En el sultanato de Marruecos, a la penetración política y económica de Francia y Gran Bretaña se sumaron varias crisis de subsistencia, que provocó una fuerte inestabilidad interior del país. Surgieron entonces, a lo largo de territorio, rebeliones contra el poder central. El impacto que tuvo sobre la conciencia marroquí, a nivel social y, especialmente, a nivel político, la derrota de Isly frente al ejército francés en 1844 comandado por el general Bugeaud (1784-1849), puso en relieve la incapacidad del sultán de Marruecos de presentarse como defensor de *Dar al Islam*¹¹⁸⁹. La institución sultaní se encontró con una situación en que su legitimidad, reconocida a través de la *Baia*, documento a través del cual el “pueblo musulmán” reconoce la soberanía del sultán-califa siempre y cuando se cumplan toda una serie de principios rectores¹¹⁹⁰, se vio comprometida. La derrota marroquí y el pago de las indemnizaciones a España, tras el conflicto hispano-marroquí de 1859-1860, supuso igualmente un fuerte golpe para la economía marroquí y el prestigio del sultán y el majzén¹¹⁹¹, teniendo para poder pagar la indemnización de guerra contra España, que pedir préstamos británicos con los que hacer frente a los pagos¹¹⁹². Las firmas de los tratados subsiguientes a estos conflictos con potencias como Francia, Gran Bretaña, o España, en donde se las calificaba como *naciones favorecidas* para su penetración en el mercado marroquí, favorecía la imagen de sumisión frente a éstos países¹¹⁹³. La creciente debilidad del estado marroquí impidió el ejercicio de autoridad en grandes espacios del país, produciéndose así la proliferación del banditismo, que llegó a poner en riesgo incluso la política exterior del sultanato cuando las acciones de estos grupos o individuos comprometían la seguridad de los

¹¹⁸⁸ CLANCY-SMITH. Julia Ann. *Mediterranean's. North Africa and Europe in an age of migration. c. 1800-1900...* pp. 48-56.

¹¹⁸⁹ Dentro de la cosmovisión islámica el mundo se divide en dos grandes bloques; *Dar al Islam*, la Casa del Islam, lugar donde impera la religión y practicas musulmanas, entendiéndose por tanto como lugar en el que respetan los mandatos de Dios y por tanto impera el orden y la justicia (a nivel teórico) y *Dar al Harb*, la Casa de la Guerra, es decir, territorios de infieles en donde impera el desorden, el caos y la impiedad.

¹¹⁹⁰ LAROUÏ. Abdallah. *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*. Madrid. Mapfre. Editorial. 1997. pp. 81-91.

¹¹⁹¹ Término que define a la corte del sultán marroquí en donde confluyen distintos intereses económicos, políticos articulados en torno a la figura del sultán.

¹¹⁹² PENNELL. C. R. *Morocco since 1830. A history....* pág. 68.

¹¹⁹³ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome II. L'Ouverture...* pág. 392.

lugares, establecimientos y personas de países como Francia, Gran Bretaña y España. Según se fue produciendo la penetración de los países europeos en el país norteafricano los límites entre el bandidismo y la resistencia anticolonial se fueron estrechando, destacando la figura de Zaya u-Hmad¹¹⁹⁴. Ante esta situación, los sultanes marroquíes, especialmente Mulay Mohammed IV¹¹⁹⁵ (1860-1873) y Mulay Hassan I (1873-1894) iniciaron toda una serie de reformas centradas fundamentalmente en un intento de modernización de la administración, con la que se pretendía llevar a cabo una mejora de la recaudación fiscal, y de modernización del ejército¹¹⁹⁶, pretendiendo garantizar la seguridad del imperio frente a las amenazas exteriores. Las llevadas a cabo durante el reinado de Mulay Mohammed IV estuvieron encaminadas, desde un primer momento, a estimular la economía marroquí, apoyando la creación de infraestructuras como puertos y la apertura de nuevos caminos, así como a la toma de medidas para el aumento de la producción agrícola¹¹⁹⁷. Sin embargo, a partir de 1864 se produjo la paralización de esta voluntad reformadora¹¹⁹⁸. No fue hasta la llegada de Mulay Hassan I cuando se renueva esta voluntad reformadora, bajo la influencia del ministro plenipotenciario de Gran Bretaña en Marruecos, Sir. Drummond Hay, quien presentó en el año 1875 un programa de reformas al sultán. Entre ellas se encontraban aquéllas que pretendían fomentar el desarrollo de nuevas infraestructuras en el país, continuando igualmente con la reforma militar¹¹⁹⁹, constituyendo el famoso nuevo ejército *El nizam*. Durante el reinado de Mulay Hassan se fortificaron ciudades portuarias, se compraron cañones, se crearon fábricas de pólvora y se solicitaron comisiones militares extranjeras que mejorasen la capacidad marcial de los ejércitos del sultán¹²⁰⁰. Sin embargo, la puesta en

¹¹⁹⁴ MONTGOMERY HART. David. *Bandidismo en el Islam. Estudio de caso en Marruecos, Argelia y la frontera noroeste de Pakistán*. Anthropos. 2006. Barcelona. pp. 48-55.

¹¹⁹⁵ Su padre Mulay Abderrahman tras la batalla de Isly sería pionero en llevar a cabo reformas, comenzando con algunas en el ejército, constituyendo el primer cuerpo de infantería moderna, libre de toda vinculación étnica o tribal.

¹¹⁹⁶ Para profundizar sobre las reformas militares en Marruecos consultar las obras de SIMOU. Bahija. *Les Reformes militaires au Maroc de 1844 à 1912*. Rabat. Université Mohammed V. 1995 o la tesis de doctoral de ROLLMAN. Wildfrid. J. *The new order in a pre-colonial muslim society: military reforms in Morocco. 1844-1904*. 2º Vol. Michigan. Michigan University. 1983.

¹¹⁹⁷ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome III. Les difficultés...*pp. 113-119.

¹¹⁹⁸ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome III. Les difficultés...*pp. 132-135.

¹¹⁹⁹ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome III. Les difficultés...*pp. 215-234.

¹²⁰⁰ SALUEÑA. Jesús Albert. "Las reformas del ejército marroquí en el siglo XIX y la participación española". (pp. 89-122). MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene.

marcha de las reformas siempre contó con la oposición del estamento religioso, particularmente los ulemas y las cofradías, al considerar dichas innovaciones como anticoránicas, especialmente aquellas relativas a la reorganización administrativa¹²⁰¹, con la imposición de nuevos tipos de impuestos. Durante el reinado de su sucesor, Mulay Abdelaziz (1894-1908) esta oposición se convirtió en una abierta rebelión contra el poder sultaní. En definitiva, la reforma militar no consiguió convertirse en una eficaz arma con la que hacer frente a la posibilidad de una amenaza exterior, aunque sí contribuyó a un mayor control de los territorios del sultán, consiguiendo durante el reinado Mulay Hassan I aplacar gran número de rebeliones que surgieron a lo largo y ancho del territorio¹²⁰². La reforma militar contribuyó, al igual que en otros estados islámicos, al incremento progresivo del endeudamiento del Imperio, ya que, la incorporación de novedades armamentísticas, compradas a los estados europeos, supuso la necesidad de recurrir a nuevo empréstitos con los que pagar dicho armamento e infraestructuras.

Naturalmente es lógico preguntarse cuál fue la relación del fraile vasco, prefecto de las misiones católicas en Marruecos, con este proceso de transformación del Imperio de los Jerifes. Al margen de ser una penetración política, económica y militar europea, la preponderancia de las potencias se manifestó también en una penetración cultural en la que el país empezó a ir incorporando usos, modos y técnicas europeas. La política llevada a cabo por España en Marruecos conectaba, por otra parte, con la necesidad de encauzar el proceso reformista llevado a cabo por los sultanes con el fin de que fuese beneficioso para la regeneración política de Marruecos. Francisco Javier Martínez Antonio afirma como la política africana española, lejos de la idea de la *mission civilisatrice* francesa, que planteaba esta reforma subordinando al elemento local a la administración francesa, pretendía favorecer la colaboración de las élites locales haciéndolas partes integrantes del proceso, consciente de sus limitaciones como potencia conquistadora ante su evidente debilidad política, militar y

(coord.) *Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*. CSIC. 2011. Madrid. pp.103-112.

¹²⁰¹ Hubo una especial oposición hacia el impuesto denominado *maks*, que gravaba a la población esencialmente urbana, siendo un impuesto directo. LAROUÏ. Abdallah. *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*...pp. 318-319.

¹²⁰² PENNELL. C. R. *Morocco since 1830. A history*... pp. 94-103.

económica¹²⁰³. Se pretendía de esta manera garantizar el mantenimiento de un majzén modernizado e independiente que se convirtiese en el principal socio económico de España. La afluencia de población española y francesa a los distintos puertos marroquíes condicionó la posibilidad de hacer incrementar la influencia de España en el país, al constituirse a éstos grupos en uno de los principales factores de penetración cultural en Marruecos. Sin bien es cierto que, frente a otros territorios del norte de África, como pudieron ser Argelia o Túnez, Marruecos no se convirtió, hasta mucho más tarde, en núcleo de migración europea importante¹²⁰⁴.

La labor realizada por el padre franciscano en la ciudad de Tánger, ciudad que a lo largo del siglo XIX se había ido constituyendo en la ciudad diplomática del Imperio Jerifiano, ha sido puesta en relación con este proceso de modernización que vivía el imperio durante estos años. El padre Lerchundi, misionero educado en el Colegio de Priego, fue enviado a las misiones de Marruecos a una edad temprana, en donde pasó la mayor parte de su vida, llegando a adquirir grandes conocimientos sobre Marruecos. Su actividad fue intensa, llegándose a hacer una división en dos periodos¹²⁰⁵ de la labor realizada: una primera etapa caracterizada por su inmersión en el medio marroquí, donde aprendería la lengua y costumbres del país y que duraría hasta su nombramiento como prefecto, y una segunda, definida por su intensa labor en los campos propiamente misionales hasta su muerte en el año 1896. Su actividad se centró, en esta segunda etapa, en la enseñanza y la mejora de la situación higiénico sanitarias de núcleos como Tánger. En el ámbito educativo, llevó a cabo un gran número de proyectos por todos los territorios en donde se establecían casas-misión. No obstante, en Tánger fue donde destacó su labor pedagógica. En cuanto a la sanidad, contribuyó a la fundación en Tánger, fundando previamente una escuela de medicina. A ello se sumaron otras iniciativas de carácter higiénico sanitarias de las que se hará mención posteriormente. Destacó también por su papel en la disposición de un heliógrafo (1883)¹²⁰⁶ en la Torre de la iglesia de la Purísima, en la primera instalación eléctrica del país (1891), así

¹²⁰³ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. “Cenarro y los proyectos médico-sanitarios de la España Africana (1884-1898)”. (pp. 255-296). Archivo Central de Ceuta. N°19. 2010-2011. pág. 261.

¹²⁰⁴ VILAR. Juan Bautista. *Los españoles en la Argelia francesa. 1830-1914*. CSIC. 1989. Murcia. pp. 243-244.

¹²⁰⁵ LOURIDO, Ramón; “El P. Lerchundi y el Reformismo en el Marruecos del siglo XIX”... pp. 24-25

¹²⁰⁶ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El P. Lerchundi y el Reformismo...” pág. 28.

como en la colocación del primer reloj público¹²⁰⁷ de todo Marruecos¹²⁰⁸ en enero de 1894 en la ciudad de Tánger¹²⁰⁹, que lo situaría en el campanario de misma iglesia, en la calle de los Siaguin. Muchas de estas realizaciones pretendían hacer de Tánger un núcleo regenerativo que difundiría los avances a otras partes del Imperio. En la península, construyó un colegio de misioneros alternativo al de Priego-Santiago, siendo el colegio de misioneros de Chipiona, más cercano a Marruecos, y con una climatología más similar, para facilitar una mejor aclimatación de los misioneros al ámbito marroquí.

El religioso franciscano en 1893 publicó en la revista el *Eco Franciscano* (10 de mayo de 1893) cuáles debían ser las bases de su pensamiento para favorecer el desarrollo de la “civilización” en Marruecos, mostrando, de esta manera, el fuerte pensamiento colonial del que estaba imbuido indefectiblemente el religioso franciscano:

“Medios prácticos para la civilización en Marruecos:

¿Qué medios se han de emplear para que la verdadera civilización penetre en Marruecos?

1º. Que todos los europeos, así las autoridades como los súbditos vivamos perfectamente unidos con el vínculo de una amistad sincera.

2º. Que todos hagamos guerra sin cuartel a la inmoralidad en cualquier punto o bajo cualquier aspecto que se presente.

3º. Que ninguno de nosotros haga reclamaciones injustas al gobierno del Sultán ni a sus autoridades.

4º. Que todos seamos enérgicos en las reclamaciones justas que se hacen al mismo gobierno marroquí, sin cejar ni ceder en la demanda hasta obtener justicia que se pide, ayudándonos mutuamente si fuese necesario.

5º. Que hagamos obras de caridad que podamos a todos, sin atender a si es moro o judío, amigo o enemigo.

6º. Que enseñemos siempre de palabra y por escrito doctrinas sanas y morales, pero absteniéndonos, por las circunstancias especiales de este país a herir sus creencias religiosas, pues la experiencia enseña que esto produce resultados fatales.¹²¹⁰”

¹²⁰⁷ La cuestión de los relojes públicos en el mundo islámico durante el siglo XIX es necesario señalarse. Entendidos como símbolos de modernidad, a lo largo del siglo XIX las diferentes autoridades de los distintos estados procuraron llevar a cabo la instalación de relojes públicos en los diferentes núcleos urbanos, llegando a convertirse los mismos en símbolos del reformismo que había alcanzado al núcleo urbano.

¹²⁰⁸ ÁLVAREZ INFANTE. José María. *La misión franciscana de Marruecos. Desde su restablecimiento en 1856 hasta nuestros días*. Barcelona. Tipografía Católica. 1911. pág. 24.

¹²⁰⁹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El P. Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos” (pp. 679-726). Separata. Nº. 223-224. *Archivo Ibero-Americano*. 1996. Santiago de Compostela. Nota. 8. pág. 686.

¹²¹⁰ LÓPEZ. José. *El padre José Lerchundi. Una biografía documentada...* pág. 483.

A través de esta declaración, el prefecto trataba de convertir la labor de los españoles residentes en Marruecos, en un ejemplo de comportamiento ante la población marroquí. La elevación moral de las poblaciones europeas debía facilitar la transformación de la sociedad marroquí, contribuyendo a su progresiva moralización, que en criterio del religioso franciscano, constituía el paso previo para una futura e hipotética conversión. Ciertamente la humildad de ambiciones del religioso franciscano concordaba notablemente con la imagen que los africanistas tenían acerca del papel que debía ejercer España en Marruecos, presentando Francisco Javier Martínez Antonio, *la misión regeneradora planteada por Costa mucho más humilde que la “mission civilisatrice” planteada por Francia*¹²¹¹.

LA LABOR EDUCATIVA EN MARRUECOS.

La educación fue, y sigue siendo uno de los pilares básicos de la acción misional. Antes de la elevación del padre Lerchundi al cargo de prefecto apostólico ya se habían construido algunos centros en donde se tenía proyectado la constitución de escuelas. Con el padre Miguel Cerezal se había procedido a la apertura de locales anexos a las casas-misión con el objetivo de convertirse en centros de enseñanza. En principio, éstas estaban destinadas a formar a los hijos de las poblaciones católicas de los diferentes puntos costeros donde se asentaban. Al poco de restaurarse la misión en Tánger, encontramos ya a los franciscanos dirigiéndose al gobierno para la compra de un local que sirviese como escuela¹²¹². Finalmente en el año 1865 fueron concedidos 626 reales y 17 maravedíes con las que se erigieron las primeras escuelas en las ciudades de Tánger y Tetuán¹²¹³. En Mazagán encontramos noticias de la apertura de una escuela en el año 1869. Sin embargo, la mayoría de la obra pedagógica de los franciscanos fue llevada a cabo durante la prefectura del padre Lerchundi.

Estas escuelas misioneras tenían un carácter privado a pesar de estar sostenidas por el estado español¹²¹⁴. Irene González en sus estudios sobre la política educativa de España en

¹²¹¹ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. “Regeneracionismo, sanidad y discurso racial. Felipe Ovilo Canales y la confluencia entre España y Marruecos a finales del siglo XIX”. (pp. 73-96). *Dynamis*. Nº9. 2009. pág. 78.

¹²¹² PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. Historia de un siglo. 1859-1959*. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. 1959. Tánger. pág. 75.

¹²¹³ *Ibídem*.

¹²¹⁴ Como escuelas privadas aparecen en la obra de VALDERRAMA, F. *Historia de la acción cultural de España en Marruecos 1912-1956*. Editora marroquí. Tetuán. 1956. pág. 941

Marruecos, afirma que, las escuelas franciscanas estaban dirigidas a los hijos de la élite española, principalmente altos cargos de la administración y del ejército, así como hijos de grandes comerciantes¹²¹⁵, lo que no quiere decir que no se fuesen incorporando progresivamente hijos de las élites marroquíes, aunque éstos eran muy minoritarios. Irene González afirma cómo la educación otorgada por los franciscanos se inscribía dentro de las estrategias desplegadas por la Iglesia Católica en el ámbito de la enseñanza, en cuya concepción, la formación de las élites redundaba en beneficio de las capas subalternas, pues de los primeros surgieron iniciativas para contribuir en la formación de los segundos dentro un marco ideológico a través del cual se reafirmase la concepción social de la Iglesia, que propugnaba la caridad del rico y la resignación del pobre¹²¹⁶. En estos centros, no obstante también se podían beneficiar de la enseñanza las capas más desfavorecidas de la sociedad tangerina y de los núcleos en donde estuviesen establecidos los religiosos. La enseñanza dada por los frailes consistía básicamente en dar nociones generales y rudimentarias de lectura, escritura, matemáticas, geografía e historia, siguiendo el currículo de los centros españoles. La lengua árabe se convirtió en una asignatura a cursar. Ciertamente es que estas escuelas, a pesar de estar subvencionadas por las delegaciones primero y, tras el establecimiento del Protectorado por la Alta Comisaría, no dependían de ellos en cuanto a su organización interna.

Durante su prefectura se produjo un notable aumento de la población europea en el país. Desde la firma de las Paces de Tetuán, las garantías ofrecidas a los extranjeros impulsó la emigración de españoles a Marruecos¹²¹⁷. No obstante, a nivel general, no fue hasta la mejora en los medios de comunicación, que facilitó el comercio con el país norteafricano durante la década de los setenta, así como el fin de la plaga de cólera, cuando se produjo el aumento notable de ésta población¹²¹⁸. Hasta el año 1858 los británicos fueron el elemento

¹²¹⁵ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene. “La política educativa de España en Marruecos 1912-1956: Aproximación a un modelo educativo; la enseñanza hispano-árabe. Separata de *La infancia en la historia: espacios y representaciones*. EREIN. Donostia. 2005. pp. 700-708.

¹²¹⁶ YETANO LAGUNA, Ana. *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración. 1900-1920*. Barcelona. Editorial Anthropos. 1988. pp. 35-36.

¹²¹⁷ AZIZA, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos*. Bellaterra. 2003. Barcelona. pág. 51.

¹²¹⁸ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “Españoles y europeos en Marruecos en la transición del XIX-XX” pp. 31-33, en LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (director). *Atlas de la inmigración marroquí en España*. UAM ediciones. 1996. Madrid. pág. 31.

predominante en la colonia europea¹²¹⁹. Ya en 1864 la población española se había constituido en la mayoritaria, imponiendo el español como la lengua franca entre los europeos residentes en el país norteafricano¹²²⁰. Desde la península hubo, desde periodistas a políticos, que tratarían de fomentar el establecimiento de disposiciones que favoreciesen la migración española a Marruecos en vez de que fuese dirigida hacia Argelia. Sin embargo en Marruecos la falta de garantías de seguridad para la implantación de colonos en el país se convirtió en una de las principales causas que dificultó dicha afluencia¹²²¹. Una muestra de este incremento poblacional es visible en el número de alumnos asistentes a las escuelas de los franciscanos, mientras que en ciudades como Mogador, en 1880, la escuela de los franciscanos no estaba compuesta de más de 7 alumnos, en 1895 su número había aumentado a 32, y en 1896, a 44 alumnos¹²²².

Mayoritariamente esta población se componía de gentes provenientes de litoral sur de la Península Ibérica, ya que las poblaciones levantinas preferían emigrar hacia la Argelia francesa, en donde componían un gran núcleo poblacional en el oranesado¹²²³. Si bien, inicialmente, eran comerciantes y pequeños artesanos los que componían el grueso de los emigrados españoles¹²²⁴, a partir de 1885 comenzaron a llegar cada vez más braceros andaluces¹²²⁵, constituyendo el año de la muerte del padre Lerchundi, 1896, la población española en Marruecos unas 8000 personas¹²²⁶, en su mayoría de la ciudad de Tánger¹²²⁷.

¹²¹⁹ DAHIRI. Mohammed. "La emigración española a Marruecos. 1836-1956" (pp. 175-196). En ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Bilbao. Iberdrola. 2013. pág. 182.

¹²²⁰ DAHIRI. Mohammed. "La emigración española a Marruecos. 1836-1956"...pp. 182-183.

¹²²¹ LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. "Aportación a la historia demográfica del Maghreb del siglo XX: los españoles en Marruecos". (pp. 197-260). En ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*...pág. 198.

¹²²² PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959*. Tipografía de la Misión Católica. 1959. Tánger..pág. 111.

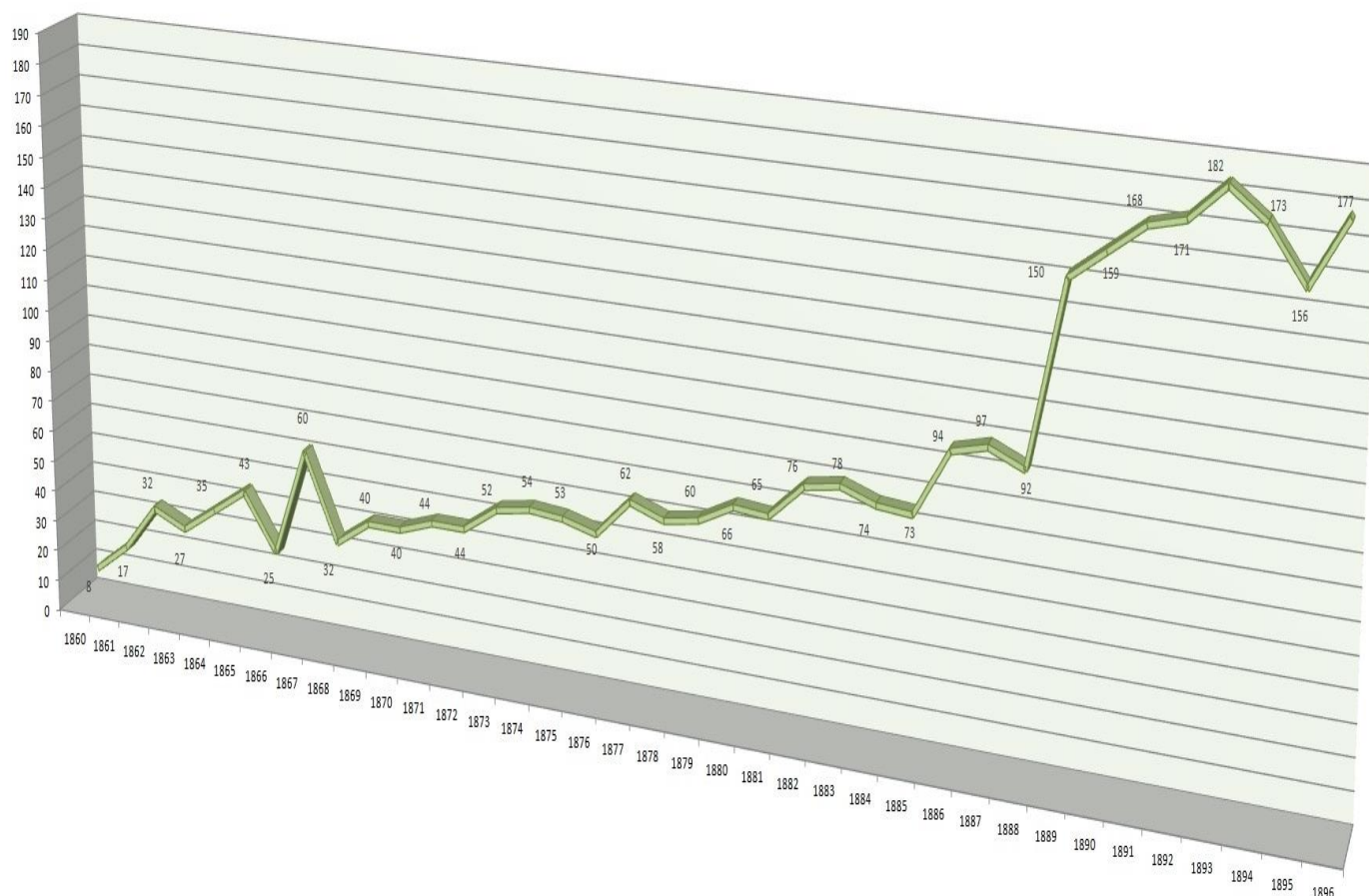
¹²²³ Para profundizar más acerca de la realidad de la emigración hacia la Argelia francesa consultar la obra de VILAR. Juan Bautista. *Los Españoles en la Argelia francesa. 1830-1914*. CSIC. Murcia. 1989.

¹²²⁴ BONMATÍ. José Fermín. *Españoles en el Magreb. Siglos XIX-XX*. Mapfre editorial. 1992. Madrid. pág. 69.

¹²²⁵ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "Españoles y europeos en Marruecos en la transición del XIX-XX" pp. 31-33, en LÓPEZ GARCÍA. Bernabé (director). *Atlas de la inmigración marroquí en España*. UAM ediciones. 1996. Madrid. pág. 32.

¹²²⁶ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise*...pág. 286.

Bautismos registrados desde 1860 hasta 1896



GRAFICA. 1. BAUTISMOS REGISTRADOS ENTRE 1860-1896. (Fuente. Elaboración realizada a partir de los datos de la obra LÓPEZ, José María. *Memoria sobre la Misión franciscana de Marruecos. Apuntes histórico-estadísticos*. Tánger. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. Tánger. 1924.)

Es importante tener en cuenta que, muchos de estos emigrantes andaluces y extremeños, trajeron consigo las suspicacias que hacia el estamento religioso mantenían en

¹²²⁷ En cuanto al número de españoles asentados en Tánger, las estadísticas tomadas por los franciscanos debían ser matizadas debido a que los religiosos en sus registros no hacen distinción de nacionalidades contabilizándolos todos como cristianos. En los registros consulares, Bernabé López García ha podido extraer la presencia en la ciudad de Tánger de unos 897 españoles en torno al año 1892. Una importante parte de los españoles emigrados lo constituían los menores de 22 años (23%). En Tánger, al igual que sucedía en Marruecos, los emigrantes españoles procedían mayoritariamente de Andalucía, especialmente de las provincias de Cádiz y Málaga. En cuanto a las profesiones de los mismos, en la ciudad predominaban hortelanos, pescadores y jornaleros, aunque con una alta proporción de artesanos y tenderos, lo que nos indica la extracción social de la que procedía la mayoría de los españoles, siendo mucho menos numeroso el personal cualificado o de profesiones liberales. Información sacada de LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. “Los españoles en Tánger”. http://www.academia.edu/2965668/Los_espanoles_de_Tanger. (Consultado el 2 de marzo de 2014). pp. 8, 9 y 10.

sus lugares de origen. Sabido es que era Andalucía uno de los territorios en donde se daba una mayor indiferencia hacia determinados aspectos de la vida religiosa católica¹²²⁸, cuando no un rechazo hacia el propio estamento clerical¹²²⁹. A ello se sumó a que, en Tánger, cuya excepcionalidad en su grado de poblamiento europeo hay que destacarla frente al resto del país¹²³⁰, desde principios del siglo XIX, se había constituido en refugio de los opositores al régimen establecido en la Península¹²³¹. De ahí que siempre había habido un gran contingente de refugiados políticos, sobre todo republicanos y anarquistas¹²³²¹²³³, quienes hacían propaganda revolucionaria y anticlerical en la ciudad marroquí¹²³⁴. La educación se convirtió en el campo de lucha ideológica¹²³⁵. A través de la escuela, se pretendía llevar a cabo un proceso de re-cristianización de poblaciones que habían estado completamente abandonadas de la acción pastoral en determinadas áreas del territorio peninsular. La cuestión educativa para la Iglesia española a lo largo del siglo XIX y en parte del XX tuvo un papel de primera importancia. Se erige como centro a través del cual, los niños, adquieren los hábitos que les ayudarán posteriormente a desenvolverse en los ámbitos de la vida de los adultos. La

¹²²⁸ LANNON. Frances. *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*. Alianza Editorial. 1990. Madrid. pp. 30-31.

¹²²⁹ En Andalucía encontraron tempranamente hueco los planteamientos anarquistas (si bien tardaron bastante más tiempo en organizarse que los anarquistas catalanes) y en menor medida socialistas, especialmente en la región de la Baja Andalucía (Cádiz, Sevilla y Málaga). Gran parte de la población española residente en el norte de Marruecos, especialmente en Tánger eran provenientes de estas provincias. Para saber más, consultar. MAURICE. Jacques. *El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas. 1868-1936*. Editorial Crítica. 1989. Barcelona.

¹²³⁰ LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “Aportación a la historia demográfica del Maghreb del siglo XX: los españoles en Marruecos”...pp. 202-205.

¹²³¹ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco*...pág. 15.

¹²³² AZIZA. Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos. 1912-1956*. Barcelona. Bellaterra. 2003. Pág. 52. DAHIRI. Mohammed. « La emigración española a Marruecos. 1836-1959 ». ...pág. 192.

¹²³³ Para éstos últimos la consideración de la cuestión marroquí, especialmente en el siglo XX tras la ruptura del status quo, partía de la concepción de que la acción española en Marruecos respondía a las estrategias de la burguesía y sus grupos de apoyo, entre ellos el clero, para la obtención de beneficios, siendo una manifestación más del engranaje capitalistas ante el que se oponían los citados grupos. AKMIR. Youssef. *Marruecos a través de la España Oficial y la España Real. 1875-1912. Vol. I...* Pág. 366.

¹²³⁴ MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise*...pág. 292.

¹²³⁵ VALLECILLO MARTÍN, Miguel. “Actitudes y realizaciones del padre Lerchundi en el ámbito educativo”. En *Marruecos y el padre Lerchundi*, coordinado por Ramón Lourido. Mapfre. 1996. Madrid. pág. 179

conciencia infantil encierra una voluntad flexible, y por tanto, fuertemente influenciable¹²³⁶. Los religiosos, perfectamente conscientes de la importancia que tenía la educación como medio a través del cual forjar los hábitos y modos de pensamientos de los niños, podían ejercer una influencia suficiente que frenase la expansión de pensamientos de tipo revolucionario. Por este motivo a lo largo del siglo XIX, la Iglesia se mostró firmemente reacia al abandono de la que, hasta entonces, había venido siendo una de sus prerrogativas. Para la Iglesia la educación en sí misma solo se veía completa cuando *tenía un fundamento religioso*¹²³⁷. De ahí que los franciscanos se apresurasen rápidamente a la constitución de escuelas en aquellos lugares donde se fueron asentando colonias de europeos. Como se ha visto, no faltaron los apoyos a los religiosos de ciertos grupos empresariales como el grupo Comillas, siendo muy conscientes de que, la educación religiosa, ya desde principios de siglo, se había convertido en el medio a través del cual *consolidar el orden establecido*¹²³⁸. Por otra parte, la prefectura de Lerchundi coincidió con un periodo en el que se produjo la expansión de las congregaciones religiosas en España, acaparando, en gran parte, ámbito como el de la educación. La fundación de nuevos centros de enseñanza y de congregaciones en suelo peninsular, como se mencionó en el capítulo dedicado a la historia de la Iglesia española, ha sido vista como una etapa de recatolización de España¹²³⁹. Durante el pontificado de su sucesor José María Cervera se amplió la labor educativa de las misiones, a la vez que se produjo una profundización del sentimiento anticlerical en las poblaciones españolas que habitan, sobretodo, en la ciudad de Tánger.

Por tanto, los centros educativos de los franciscanos se constituyeron inicialmente en los primeros centros educativos “modernos” del imperio marroquí, intentando atraer a miembros de las élites locales judías y musulmanas que garantizasen la influencia española en el país. A pesar de que la presencia de musulmanes y judíos fue minoritaria en estas escuelas, no cesaron los empeños en conseguir que ingresaran en las escuelas de los franciscanos, en parte, como medio para hacer frente a otras instituciones educativas que se podían convertir

¹²³⁶ DURKHEIM. Emile. *Educación y sociología*. Barcelona. Península. 1996. pág. 68.

¹²³⁷ TINEO. Primitivo. “Mentalidad cristiana y pensamiento pedagógico de la Iglesia en España”. (pp.49-93). En MARTÍNEZ. Bernabé Bartolomé. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. Vol. II. Edad Contemporánea*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1996. Pág. 60.

¹²³⁸ TINEO. Primitivo. “Mentalidad cristiana y pensamiento pedagógico de la Iglesia en España”...pág. 94.

¹²³⁹ CARR. Raymond. *España 1808-1939*. Barcelona. Ariel. 1970. pág. 444.

en potenciales competidoras de las escuelas de los frailes franciscanos. Es aquí donde tenemos que hablar de la Alianza Israelita Universal. Esta institución, fundada en el año 1860 en París, tenía el objetivo emancipar a las comunidades judías extendidas a lo largo del Mediterráneo, especialmente en los países arabo-musulmanes, llevando a cabo campañas de escolarización de las poblaciones judías de estos territorios para favorecer la modernización de éstas comunidades que facilitaría, a su vez, su emancipación¹²⁴⁰. La primera escuela de la Alianza fue fundada en la ciudad de Tetuán el 23 de diciembre de 1862. La AIU se convirtió pronto en una de las herramientas más eficaces para la extensión de la influencia francesa en los distintos territorios en donde se implantaba. Si bien en numerosas ocasiones se encontraban con la oposición de las élites judías más tradicionales y ortodoxas¹²⁴¹, lo cierto es que consiguieron que, en sus escuelas, se formasen gran número de miembros de la élite dirigente de éstos países. La educación, francófona¹²⁴², siguiendo el sistema curricular francés, ayudaba a fomentar fidelidades hacia Francia¹²⁴³. Las autoridades españolas, especialmente durante el ministerio de Estado de Segismundo Moret, vieron en la apertura de estas escuelas un peligro para la influencia de España en Marruecos, al considerarlas como una herramienta de la República para extender su influencia en el país, comunicando al padre Lerchundi la necesidad que había de neutralizar la escuela de la AIU abierta en la ciudad de Fez, a través de la creación de una escuela franciscana en dicho núcleo, corazón del Imperio Jerifiano¹²⁴⁴. Sin embargo, con anterioridad, en Tetuán, lugar donde primero se instaló esta

¹²⁴⁰ Para profundizar sobre el tema, consultar la obra de KASPI. André. *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle. . De 1860 à nous jours*. Paris. Armand Colin. 2010.

¹²⁴¹ LASKI. Mikhael M. *The Alliance Israelite Universelle and the jewish communities of Morocco. 1862-1962*. University of New York Press. 1983. Albany (EE.UU) pp. 8-31.

¹²⁴² La imposición de la lengua francesa en las escuelas de la AIU, sobretudo en el norte de Marruecos, no estuvo exenta de polémica entre las élites judías locales, quien veía más lógica la enseñanza en castellano, debido en parte al origen sefardí de estas comunidades y a los intereses que los judíos tetuanés y tangerinos tenían con los agentes comerciales de España y América latina, a donde emigraron gran parte de los alumnos de estas escuelas. Para profundizar sobre el tema, consultar VILAR. Juan Bautista. *Tetuán en el resurgimiento de judío contemporáneo. 1850-1870. Aproximación a la historia del judaísmo contemporáneo*. Caracas. Ediciones de la Asociación Israelita de Venezuela. 1985. ABITBOL. Michel. *Judaïsme d'Afrique du Nord. Au XIX-XX siècles*. Jerusalem. Institut Ben Zvi. 1980. CHOURAQUI. André. *Histoire des juifs au Nord du Maroc*. Paris. Editions Hachette. 1985.

¹²⁴³ LASKI. Mikhael M. *The Alliance Israelite Universelle and the jewish communities of Morocco. 1862-1962*...pp. 31-80.

¹²⁴⁴ ADT. Caja 20. Carpeta 04.03.01.01/V. Sección B. Legajo 253. Nota del Ministro de Estado al padre Lerchundi con fecha de 30 de enero de 1887 desde Madrid.

institución, los padres franciscanos habían conseguido que fuese posible la visita de frailes franciscanos dos veces por semana al colegio de niñas de la AIU, creado en el año 1865, donde acudían niñas de la colonia española. Sin embargo, como nos afirma Irene González González, se procedió a la supresión de estas visitas ante el temor que se extendió entre los miembros de la élite judía de la ciudad de que, en dichas visitas, se llevasen a cabo acciones de proselitismo entre las niñas judías¹²⁴⁵. Lo cierto es que, desde la restauración de las misiones en el año 1860, las iniciativas escolares llevadas a cabo por los religiosos franciscanos, con la apertura de una primera escuela en Tetuán (en agosto de 1860), tenía por objetivo inicial que se convirtiese en un medio para ayudar a la evangelización de los locales¹²⁴⁶. En los años ochenta, los diplomáticos españoles denunciaron la actuación de la AIU, viendo en su actividad un intento de desplazar el castellano frente al francés¹²⁴⁷, como uno de los primeros pasos para la inmersión de las poblaciones judías dentro del área de influencia francesa.

En líneas generales la labor llevada a cabo por el prefecto Lerchundi se centró en los siguientes puntos;

En primer lugar, la renovación de la Escuela de niñas de Tánger, que se encontraba en mala situación frente a la escuela de niños. El aumento de niñas escolarizadas fue notorio, pues tenemos noticias en el año 1886 de la necesidad de construir un nuevo edificio¹²⁴⁸. La educación era gratuita para aquellas personas sin medios, pero en la que las alumnas debían realizar algunas labores. Inaugurado el 14 de septiembre de 1886, con el nombre de San Francisco de Asís, se recurrió a franciscanas de la Inmaculada Concepción como personal del centro. La orden había sido fundada recientemente por Ana Ravell¹²⁴⁹. En

¹²⁴⁵ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos. 1912-1956*. Tesis Doctoral. Universidad de Castilla la Mancha. Facultad de Humanidades de Toledo. Área de estudios árabes e islámicos. Toledo. 2010. pág. 56.

¹²⁴⁶ KENBIB, Mohammed. « Les conversions dans le Maroc contemporain (1860-1956). Présentation et étude d'un corpus »... pág. 371.

¹²⁴⁷ MIÈGE, Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise...* pág. 217.

¹²⁴⁸ PAZOS, Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959*. Tánger. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. 1959. pág. 78.

¹²⁴⁹ Esta congregación fue la primera de las congregaciones de religiosas que se estableció en Marruecos, llegando a Tánger el día 30 de Julio de 1883, procedentes de Barcelona. Ana Ravell junto a tres compañeras (Dolores Roca y Coll, Margarita Candelich y Ferrer y María Parcerisa) en el año 1859 ingresaron en la Orden Tercera de San Francisco. El 3 de marzo de ese mismo año las cuatro novicias procedieron a constituirse como una "sociedad civil", viviendo en comunidad durante unos 10 años. De esta manera pudieron obviar la legislación sectaria vigente en España que prohibía la creación de nuevas Congregaciones. El Comisario

el año de 1883, llegaron a Tánger las primeras religiosas franciscanas de la Inmaculada Concepción, M^a. Cruz Torrentó, Consejo Aragonés, Cristina Grau y Natividad Indígoras, quienes se establecieron inicialmente en el Colegio de San Juan de Prado¹²⁵⁰. A través de esta maniobra, el padre Lerchundi, podía evitar que, otras congregaciones religiosas femeninas que pudiesen tener ciertas inclinaciones nacionales, entrasen en Marruecos, disponiendo de personal femenino franciscano español que se ocupase de las actividades encargadas a las religiosas.

En este último aspecto se ha de hacer una puntualización acerca del papel jugado por las religiosas a lo largo del siglo XIX y XX. Tras los sucesos revolucionarios de finales del siglo XVIII y principios del XX, se produjo un cambio en los parámetros de comportamientos de las congregaciones femeninas, dándose el paso de la vida pasiva de carácter contemplativo a una vida activa, dedicando especial atención a los aspectos sanitarios y educativos, a imitación de sus precursoras en el tiempo, las comúnmente conocidas como “Hermanitas de la Caridad”¹²⁵¹, pertenecientes a la Congregación de San Vicente Paúl. La auténtica explosión de nuevas congregaciones en el siglo XIX fueron el testimonio del éxito de las mismas frente a las congregaciones masculinas, cuyo número fue menor que el de congregaciones femeninas. Se produjo, primero en la Francia post-revolucionaria y posteriormente en otros territorios, dándose una progresiva “feminización del catolicismo”¹²⁵². Hubo un, cada vez mayor, número de efectivos femeninos en el mundo de las congregaciones. La explicación a este proceso, la encontramos en la pretensión re-cristianizadora que caracterizó a la Iglesia tras los sucesos revolucionarios de Francia, de ahí que este proceso de feminización comenzase en el país galo. Las monjas, en su condición de mujeres tenían una mayor oportunidad de acceso a la

General de la Orden en España, fray Miguel Roselló, delegó en el padre Ramón Boldú y Nogués la capacidad para admitirlas en la profesión de la Regla de la Orden Tercera Franciscana, llevándolo a cabo el 30 de Octubre de 1859 en la iglesia parroquial de San Esteban de la Garriga, terminando por ser aceptadas como Congregación religiosa el 12 de marzo de 1869.

¹²⁵⁰ ANÓNIMO. *Primer centenario de la llegada a Marruecos de las franciscanas misioneras de la Inmaculada Concepción. 1883-1886*. Folleto sobre los actos que celebrará el arzobispado. 11-17 junio 1983. Tánger.

¹²⁵¹ La congregación de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl fue fundada en el año 1633 por el propio San Vicente Paúl con el objetivo, innovador para su época, de dar un servicio asistencial a los pobres. Se puede considerar, de ésta manera, como la primera congregación femenina de vida activa, y la única, a excepción hecha de las ursulinas en el ámbito educativo, hasta el siglo XIX. De ahí la afirmación expuesta de tratarse de auténticas precursoras.

¹²⁵² LANGLOIS. Claude. *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Éditions de Cerf. 1984. Paris. pág. 309.

privacidad de los hogares, algo de lo que no gozaban los religiosos. Además, tradicionalmente, la crítica anticlerical había estado dirigida a las congregaciones de religiosos, no tanto a las de religiosas. Las medidas secularizadoras que habían ido tomando los gobiernos, cuando no algunas claramente anticlericales, habían hecho excepción en el caso de las monjas. A finales del siglo XIX su mayor número no solo se debía a este citado impulso de las órdenes femeninas, sino también al menor número de rupturas que sufrieron. Las mismas estrategias de re-cristianización que llevaron a cabo las congregaciones femeninas en Europa, fueron reproducidas en el ámbito colonial. No obstante, uno de los aspectos que explican su gran presencia en el ámbito extraeuropeo fue el mismo por el cual se produce un incremento del número de monjas en los países católicos. No es ni más ni menos la necesidad de sobrepasar los estrechos límites que el género imponía a éstas mujeres. Así, la entrada en el seno de una congregación suponía, ya de principio, la liberación de los códigos patriarcales de sus sociedades de origen. En los ámbitos extraeuropeos dicha situación se acentuaba. A pesar de la estructura estrictamente patriarcal de la organización misionera, se produjo una liberación del comportamiento tradicional femenino, al ofrecer dichos territorios espacios de acción tradicionalmente reservados al género masculino¹²⁵³.

Sin embargo, la importancia de las religiosas en el ámbito colonial radicaba en su capacidad de penetración en espacios geográficos donde ciertos aspectos socio-culturales eran especialmente herméticos, como sucedía en el mundo arabo-musulmán. Su presencia respondía a una estrategia femenina de penetración, puesto que en estas áreas estaba completamente vedada la introducción de los hombres en el espacio familiar¹²⁵⁴. Por tanto el papel de la mujer en el espacio misional tenía una considerable importancia, también en el ámbito protestante. Durante esta década de los ochenta, se constituyó en la India británica la llamada *Church of England Zenana Mission Society*, a través de la cual, las misioneras penetraron en los espacio más reservados de la las familias indias, los zenanas¹²⁵⁵. La capacidad otorgada a las religiosas hizo que el propio Charles de Foucauld, en 1885, antes de llevar a cabo su actividad misional en Tamanrasset solicitase, como afirma Ellen J. Amster, la

¹²⁵³ ROGERS. Rebecca. "Genre, mission et colonisation". (pp. 93-100). En BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. *Religions et colonisations...* pág. 98.

¹²⁵⁴ CURTIS. Sarah. A. "Charity Begins Abroad. The Filles de la Charité in the Ottoman Empire". Pp 89-107. WHITE. Owen. DAUGHTON. J.P. *In God's Empire. French Missionaries and the Modern World*. Oxford University Press. 2012. New York. pág. 92.

¹²⁵⁵ GRIMSHAW. Patricia. SHERLOCK. Peter. "Woman and Cultural Exchange". (pp. 173-193). En ETHERINGTON. Norman. (Dir.). *Mission and Empire...* pág. 185.

presencia de Hermanas Blancas “semi-nómadas” para el ejercicio de labores misionales entre las mujeres tuareg¹²⁵⁶. En definitiva, las misioneras, fuesen protestantes o católicas eran presentadas como adalides de la civilización europea, por su trabajo a favor de la “modernización”¹²⁵⁷. A esta capacidad de las religiosas, se habría de sumar el papel análogo al que estaban realizando en sus sociedades de origen, en las poblaciones europeas trasplantadas a otros territorios. Una vez más se confirmaba su papel como re-cristianizadoras de las capas sociales europeas alejadas de la Iglesia, ayudando en la reconquista espiritual que, desde los espacios extra-europeos, se pretendía hacer del mundo europeo.

Las franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción fueron un ejemplo más de esta proliferación de congregaciones femeninas, que también se dio en España sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX y con un marcado carácter hispano. La congregación fue fundada ya con una orientación doble; la educación (primer específico fin que justifica su creación con la creación del Colegio de la Garriga) y la asistencia de enfermos¹²⁵⁸. Ambos ámbitos, desarrollados en la península ibérica, fueron reproducidos exactamente en el ámbito marroquí tras la llegada de las religiosas

En segundo lugar, Lerchundi procedió a la apertura de una escuela en la barriada de San Francisco, el colegio de San Buenaventura. Este centro, estaba constituido todo por personal misionero¹²⁵⁹, a diferencia de otros donde recurrían a contratar profesores seculares para determinadas asignaturas. Lerchundi tenía entre sus planes proyectados que este colegio se convirtiese en el futuro colegio de secundaria de la ciudad de Tánger¹²⁶⁰, sin embargo no terminó de consolidarse como tal. Estas escuelas, junto con la del colegio del beato Juan de Prado, trató el prefecto que fueran financiadas por el gobierno a través de los fondos de la

¹²⁵⁶ AMSTER, Ellen. J. *Medicine and Saints. Science, Islam and the Colonial Encounter in Morocco. 1877-1956*. Austin. University of the Texas Press. 2013. pág. 157.

¹²⁵⁷ CURTIS, Sarah. A. *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford University Press. 2010. New York. pág. 14.

¹²⁵⁸ VALLE LÓPEZ, Ángela del. “Órdenes, congregaciones e institutos eclesiásticos femeninos dedicados a la educación y enseñanza” (pp. 512-717). En MARTÍNEZ, Bernabé Bartolomé. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España...* pp. 564-565.

¹²⁵⁹ VALLECINO MARTÍN, Miguel. “Actitudes y realizaciones del padre Lerchundi en el campo educativo” (pp.177-200) en *Marruecos y el padre Lerchundi*. LOURIDO, Ramón (Coord). Mapfre. 1996. Madrid. pág. 199.

¹²⁶⁰ GONZÁLEZ HIDALGO, José Luis. “La enseñanza española en Tánger”. (pp. 159-181). En *Estudios Africanos. Revista de la Asociación Española de Africanistas*. Vol. XI. Nº. 20-21. 1997. pp. 165.

Obra Pía, sin embargo debido a los retrasos de los pagos, e incluso a la reticencia que en ocasiones se mostraba para el mantenimiento de las mismas, el padre Lerchundi fundó la Asociación de Señoras de María Inmaculada¹²⁶¹ (más popularmente conocida como la Junta de Damas) para ayudar en la financiación de los centros. Esta asociación fundada en Madrid en el año 1888, contaba con la Reina M^a. Cristina como Presidenta Honoraria y como presidenta a la Marquesa de Comillas¹²⁶². Empezó a funcionar en Marruecos en el año 1895, un año antes de su fallecimiento. A dicha asociación podían pertenecer aquellas damas de la sociedad española tangerina que quisieran inscribirse. A través de rifas, donativos, cuotas mensuales, organización de eventos etc., recaudaban fondos destinados al mantenimiento de la obra de los frailes franciscanos bien fuera en el ámbito educativo como en el sanitario. El recurso a asociaciones de este tipo con el fin mantener y sufragar centros educativos para gentes sin recursos fue una de las estrategias utilizadas por la Iglesia durante todo el periodo de la Restauración, vinculándose cada vez más la obra de las congregaciones a los intereses de clase, tratando los patronos, a través de esta educación fuertemente ideologizada por las doctrinas de la iglesia, que ayudasen a frenar el avance de ideas de carácter revolucionario entre las clases desfavorecidas¹²⁶³. Tras el fracaso de Lerchundi de constituir un centro de enseñanza secundaria con fondos de la Obra Pía, y con el fin de evitar de esta manera que los alumnos tuvieran que desplazarse a Cádiz para realizar los exámenes de secundaria, hay noticias que informan de que los franciscanos impartían dichas materias en algún local de la ciudad a la manera de una academia¹²⁶⁴.

La mayor parte de las actividades pedagógicas del padre Lerchundi se desarrollaron mayoritariamente en torno a la ciudad de Tánger. Sin embargo, bajo su prefectura se procedió también a la apertura de centros educativos adyacentes a las casas misión que se abrían en los distintos puntos de la costa marroquí en los que iba aumentando poco a poco la población católica de la ciudad. Se abrieron nuevas casas misión¹²⁶⁵ como las de Larache (1888), Safi

¹²⁶¹ VALLECINO MARTÍN, Miguel. "Actitudes y realizaciones del padre Lerchundi en el campo educativo"... pp. 194-195.

¹²⁶² Destacó también el papel que ejerció como vicepresidenta de la asociación, la condesa viuda de Bernar y como secretaria tesorera, Clara Moreno.

¹²⁶³ YETANO LAGUNA. Ana. *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración...*pág. 78.

¹²⁶⁴ GONZÁLEZ HIDALGO. José Luis. "La enseñanza española en Tánger". (pp. 159-181). En *Estudios Africanos. Revista de la Asociación Española de Africanistas*. Vol. XI. N°. 20-21. 1997. pp. 166-167.

¹²⁶⁵ Es importante mencionar igualmente que fue bajo la prefectura de Lerchundi cuando se terminasen de construir las casas misión con sus respectivas iglesias de Casablanca (1891), de Mogador (1895).

(1889) y Rabat (1891). Pareja a la constitución de las mismas, abrió nuevas escuelas como la de Larache en 1888, construyéndose un local específico para las mismas, ya en el año 1900, cuando fue levantada la iglesia de San José¹²⁶⁶, en la que rápidamente la población española comenzó a ser numerosa, pues en el año 1894 llegó a contar con 68 alumnos¹²⁶⁷. En 1889 se procedió a la restauración de la misión de Safi. Sin embargo, en esta última, desde el principio hubo cierta oposición a la labor de los frailes, tanto por parte de musulmanes como de judíos¹²⁶⁸, teniendo que traer de España la mano de obra y los materiales por negarse sus habitantes a prestar cualquier tipo de ayuda a la labor de los frailes. Para el transporte de los materiales y los obreros obtuvieron la ayuda de la Compañía Transatlántica, del grupo Comillas, quienes ofrecieron transportarlos gratuitamente a la ciudad de Safi¹²⁶⁹. Debido a las trabas y la escasez de españoles en dicho núcleo la apertura de la escuela se retrasó hasta el año 1893. En la ciudad de Mazagán, donde con anterioridad se había erigido una escuela, se llevó a cabo, en el año 1882, la realización una colecta entre la comunidad católica de la ciudad para mejorar las instalaciones del centro escolar¹²⁷⁰. En la ciudad de Rabat se fundó una casa-misión en el año 1891. Los frailes pretendían la recuperación de su antigua casa de Hammam al Hazri¹²⁷¹, que habían habitado hasta antes de la desaparición de los frailes de la ciudad a principios del siglo XIX. Inicialmente se instalaron, con el padre fray Francisco de Carvajal a la cabeza, en una casa mal acondicionada que trajo grandes quebraderos de cabeza a la misión católica, propiedad de un notable de la ciudad Mohammed Doucali (Dukkali)¹²⁷². Debido a estos problemas, el establecimiento de la escuela se retrasó hasta el año 1894, a la que tan solo asistían por entonces seis niños¹²⁷³.

¹²⁶⁶ ÁLVAREZ INFANTE. José María. *La misión franciscana de Marruecos...*pág. 35.

¹²⁶⁷ PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La Historia de un siglo...*pág. 99.

¹²⁶⁸ PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La Historia de un siglo...*pág. 107.

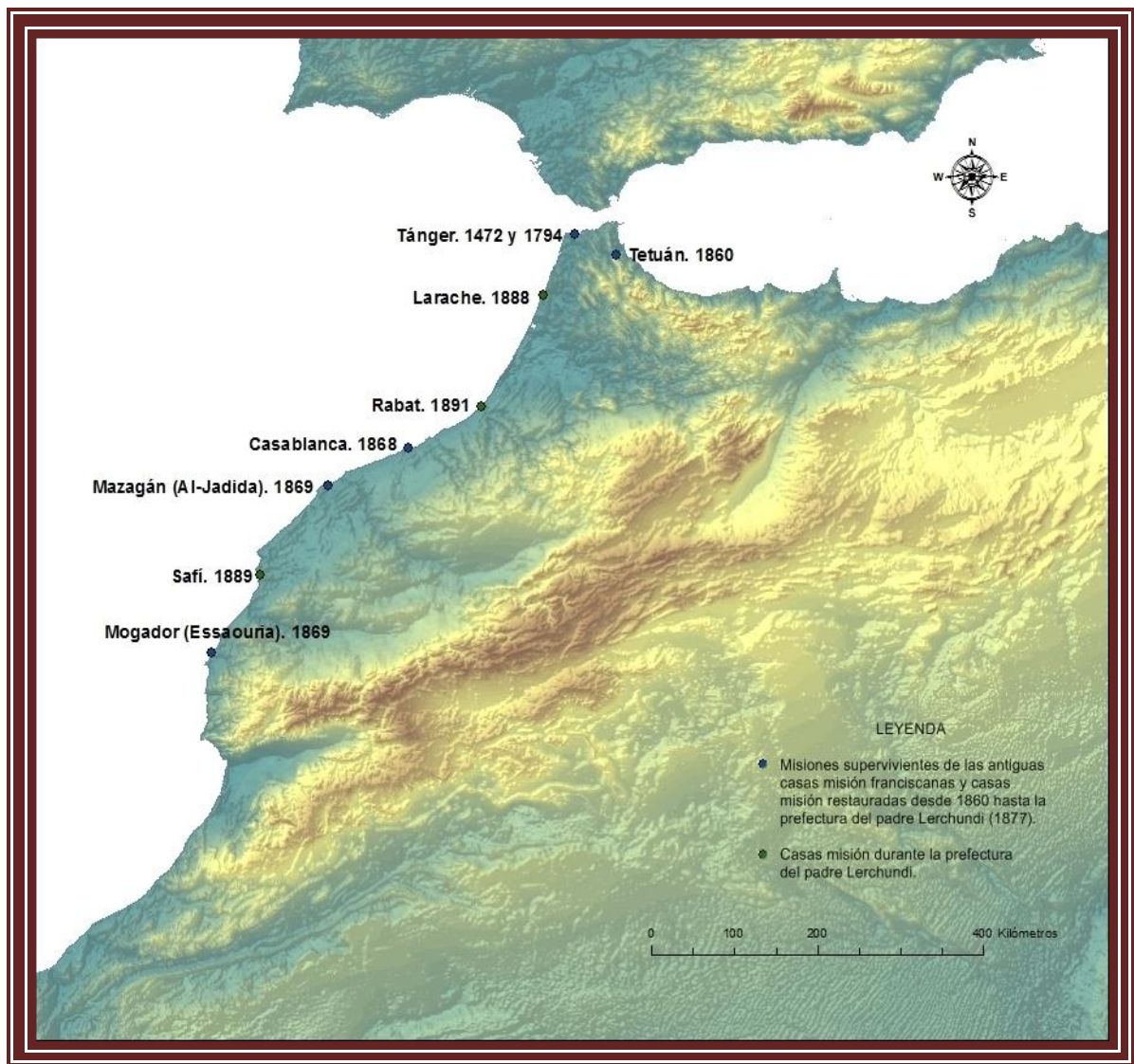
¹²⁶⁹ AMAE. Sección Obra Pía. Signatura 408. Expediente. N°12. Informe del padre Lerchundi acerca de los avances de la casa-misión de Tánger dirigido al Ministro de Estado, el Duque de Tetuán, con fecha del 9 de Diciembre de 1892 desde Tánger.

¹²⁷⁰ PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La Historia de un siglo...*pág. 105.

¹²⁷¹ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *España en la historia de Tierra Santa. Obra Pía española a la sombra de un regio patronato. Estudio histórico-jurídico. Siglos XVIII-XIX y XX.* Tomo II. Ministerio de Asuntos Exteriores. 1994. Madrid. 1994. pág. 778.

¹²⁷² AGA. Caja (15). 17 81/337. Expediente nº2. Clausulas del contrato entre Mohammed Doucali y fray Francisco de Carvajal. Duplicado. Con fecha de 19 de enero de 1891 desde Rabat.

¹²⁷³ PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La historia de un siglo...*pág. 101.



MAPA 4. CASAS-MISIÓN BAJO LA PREFECTURA DEL PADRE LERCHUNDI (1877-1896)

(Fuente. Elaboración propia).

En el año 1886 se creó una Tipografía Hispano-árabe¹²⁷⁴, nuevamente con la ayuda económica del marqués de Comillas, a la que se adjuntó una escuela de encuadernación. De dicha tipografía salieron numerosos trabajos documentales acerca de las misiones franciscanas. Posteriormente, en el año 1928, fue donde se procedió a la edición de la célebre revista *Mauritania*. Igualmente, y ligada a la tipografía, en la ciudad de Tetuán se creó una

¹²⁷⁴ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “La tipografía hispano-árabe de la Misión franciscana de Marruecos”. *Separata del Archivo Ibero-americano*. Madrid. 1996. pp. 659-677.

escuela para la enseñanza de la lengua árabe, en la cual podían los padres franciscanos mejorar sus conocimientos de dicha lengua, así como formar futuros intérpretes y funcionarios de los diferentes consulados del imperio marroquí. En esta escuela se tomaban las disposiciones necesarias para garantizar el aprendizaje del árabe por los misioneros entre las que se encontraban; la obligatoriedad del estudio de la obra del propio padre Lerchundi *Rudimentos del Árabe Vulgar*, la asistencia obligatoria por lo menos una hora al día a una sala de conversación, la realización de traducciones de la Biblia y de la *Crestomatía* de Lerchundi y Simonet y de lecturas de escritos según las formas propias árabes, alternando sus estudios de árabe dialectal con los de clásico¹²⁷⁵. Esta escuela se constituyó como alternativa al fracasado plan, anteriormente mencionado, de Segismundo Moret, de construcción de una escuela de árabe en la ciudad de Fez, corazón del Imperio alawita. Para ello retomaban las condiciones establecidas en el Acuerdo de Wad-Ras en el cual ya se planteaba la posibilidad de creación de un centro en dicha ciudad.

También el fraile estableció una escuela de Artes y Oficios, con la que se pretendía impartir un tipo de enseñanza más profesional para aquellos alumnos que decidieran no continuar con los estudios superiores del Bachillerato. Fue establecida en Tánger en el año 1888, iniciándose con un taller de carpintería regido por el padre fray José Rodríguez¹²⁷⁶. La ingente actividad desplegada por el padre Lerchundi, contribuyó a que los religiosos fuesen considerados como *los canalizadores y representantes de la cultura española en Marruecos*¹²⁷⁷.

Por último se debe mencionar su papel como misionero con la fundación de un segundo colegio de misiones, esta vez en la localidad gaditana de Chipiona, en las ruinas de lo que había sido el antiguo convento de los agustinos del Santuario de Nuestra Señora de Regla¹²⁷⁸. El santuario había sido restaurado con anterioridad gracias a los duques de Montpensier. Lerchundi fue el primero en ver la necesidad de constituir un colegio de misioneros paralelo al de Santiago, al considerar que éste último, ya en sus tiempos de rector del citado colegio, se

¹²⁷⁵ GARCÍA FIGUERAS, Tomás. *La acción española de España en torno al noventa y ocho 1860-1912. Vol. I De la paz de Udras (1860) al Tratado de París (1898)*. CSIC. Madrid. 1966. pp. 155-156.

¹²⁷⁶ VALLECINO MARTÍN, Miguel. "Actitudes y realizaciones del padre Lerchundi en el campo educativo" en *Marruecos y el padre Lerchundi*. LOURIDO, Ramón (coord). Mapfre. 1996. Madrid. pág. 192.

¹²⁷⁷ DOMÍNGUEZ PALMA, José. "La influencia educativa española en el Protectorado de Marruecos" pp. 181-211. En *Estudios Africanos. Revista de la Asociación Española de Africanistas*. Vol. XI. Nº. 20-21. 1997. Madrid. pág. 185.

¹²⁷⁸ A pesar de ser un centro educativo, fue un centro expresamente misional.

estaba convirtiendo en lugar de asilo de los religiosos ancianos que retornaban de sus misiones en Marruecos y en Tierra Santa¹²⁷⁹. Para el establecimiento del colegio, tuvo el padre que lidiar con las pretensiones de jesuitas y de benedictinos de Solesmes. Se veía en este colegio la manera de revitalizar las misiones franciscanas, solicitando igualmente la posibilidad de que los misioneros, como en el caso de los destinados a Tierra Santa, tuvieran un tiempo limitado de estancia en Marruecos, evitando el envejecimiento de la misión de Marruecos¹²⁸⁰. El colegio finalmente fue fundado el 19 de enero de 1882. Para la supervivencia del mismo, el prefecto hubo de hacer frente a los proyectos de Moret que, en su plan en pro de la constitución de un vicariato apostólico para Ceuta, pretendía que el colegio de misioneros fuese trasladado a esta ciudad norteafricana con el fin de que los alumnos tuviesen una relación más directa con la lengua árabe. Sin embargo, el propio Lerchundi, argumentó que la juventud de los candidatos podía ser un problema, al considerar que, podía ser muy pernicioso para su formación, la degradación moral en la estaba sumido el antiguo presidio¹²⁸¹. Tras la constitución del colegio gaditano, consiguió que fuese puesto bajo su administración directa, sin que pasase a depender de otras provincias o, como tenía pensado el vice-comisario de los franciscanos en España, el padre Francisco Sáenz de Urruti¹²⁸², constituir con ambos colegios misioneros y las casas misión de Marruecos una provincia misionera¹²⁸³, a lo que se opuso tenazmente el padre Lerchundi. Posteriormente el sucesor de aquél, el padre Serafín Linares¹²⁸⁴, propuso la separación de la jurisdicción de ambos colegios de la misión de Marruecos, llegando el prefecto a presentar un recurso para imposibilitar dicha acción, consiguiendo de esta manera que Chipiona, no así el de Santiago, quedase, por

¹²⁷⁹ EIJAN. Samuel. “El padre Lerchundi y la fundación del Colegio de Chipiona” (pp. 145-171). En *Archivo Ibero-Americano*. Segunda Época. Año V. Nº. 18. Abril-junio de 1945. pág. 146.

¹²⁸⁰ VALLECINO MARTÍN. Miguel. “El padre Lerchundi y los colegios de misiones de Santiago y Chipiona”. Pp.53-74. En CALVO MORALEJO. Gaspar . LOURIDO DÍAZ. Ramón. *Marruecos y el padre Lerchundi*...pág. 60

¹²⁸¹ EIJAN. Samuel. “El proyecto de Vicariato Apostólico de Marruecos con sede en Ceuta”...pág. 408.

¹²⁸² Vice-comisario apostólico de España entre los años 1884 y 1891. Pretendía entre sus reformas llevar a cabo una simplificación de la división provincial de los franciscanos observantes en España, fracasando en su empeño ante las múltiples oposiciones a cualquier alteración de la situación existente. Para saber más sobre la obra de reformadora de Francisco Sáenz de Urruti, consultar la obra de CARMODY. Maurice. *The Leonine Union of the order of the Friars Minor*...pp. 83-97.

¹²⁸³ EIJAN. Samuel. “El padre Lerchundi y la fundación del colegio de Chipiona”...pág. 168.

¹²⁸⁴ Vice-comisario apostólico de los franciscanos de España entre 1891 y 1904. Posteriormente designado vicario general de España entre 1904 y 1906.

lo menos temporalmente, adscrito a la jurisdicción de la prefectura de las misiones de Marruecos¹²⁸⁵.

LA LABOR MÉDICO-ASISTENCIAL EN MARRUECOS.

El aspecto sanitario del Marruecos colonial y pre-colonial ha sido objeto de un intenso estudio, encontrándonos una abundante bibliografía al respecto¹²⁸⁶. Antes de hablar sobre la labor sanitaria de las misiones franciscanas, es preciso hacer una pequeña mención a la situación sanitaria en el Marruecos del siglo XIX. Durante este periodo nada queda de los famosos centros médicos musulmanes de la época clásica¹²⁸⁷, caracterizándose por una desorganización completa de las medidas sanitarias por parte del estado majzení. El conocimiento de las prácticas sanitarias y medicinales del periodo clásico se había perdido, encontrándonos así, ante una medicina de carácter más tradicional, en la que los aspectos de sanación de tipo espiritual se mezclaban con ciertas prácticas sanitarias básicas. En cuanto a las infraestructuras sanitarias, existió una red de *maristanes*, que podían ser calificados de equivalentes a establecimientos hospitalarios donde acudían enfermos sin recursos y dementes, fundados en época meriní y sa'adi, sin una continuación durante el Marruecos de los alawitas¹²⁸⁸. No fue hasta la llegada de los primeros europeos a los núcleos marroquíes de la costa cuando éstos empezaron a manifestar cierta preocupación por las condiciones

¹²⁸⁵ EIJAN. Samuel. “El padre Lerchundi y la fundación del colegio de Chipiona”...pp. 169-170.

¹²⁸⁶ Entre las obras más destacadas encontramos la de AISSA, Abdelmounim, *La Santé publique au Maroc à l'époque coloniale; 1907-1956*. MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. *El proceso de sanitarización en los imperios español y marroquí durante las décadas centrales del siglo XIX. Sociología histórica de los límites sanitarios militares*. Tesis doctoral. Barcelona. Universidad Autónoma de Barcelona. 2004. MOLERO, J. JIMÉNEZ, J. y MARTÍNEZ F.J. “Salud, enfermedad y colonización en el Protectorado español de Marruecos” en *El Protectorado español en Marruecos; gestión colonial e identidades* de DE FELIPE, Helena y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando. BRAVO, Julián, *La medicina española y la medicina indígena en Marruecos*, IBN AZZUZ HAKIM, Mohammed, “La sanidad española en Marruecos” en *Cuadernos de Estudios Africanos*, 22 (1953). AMSTER. Ellen. “Healing the Body, Healing the Umma: Sufi saints and god's law in a corporal city of virtue” (pp. 17-51). En *Medicine and the saints. Science, Islam and Colonial Encounter in Morocco. 1877-1956*. Texas. Texas University Press. 2013.

¹²⁸⁷ Para profundizar acerca de la medicina en Marruecos durante los siglos XVI y XVII consulta la obra de AMSTER. Ellen. “Healing the Body, Healing the Umma: Sufi saints and god's law in a corporal city of virtue” (pp. 17-51). En *Medicine and the saints. Science, Islam and Colonial Encounter in Morocco. 1877-1956*. Texas. Texas University Press. 2013.

¹²⁸⁸ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. *El proceso de sanitarización en los imperios español y marroquí durante las décadas centrales del siglo XIX*...pp. 253-254.

sanitarias de los lugares en que habitaban, remontándose la presencia de la medicina europea a varios siglos antes a la penetración militar europea en Marruecos. Ya durante el periodo de Ahmed al Mansur (1578-1603) se tiene referencia la presencia de médicos europeos en la Corte Jerifiana

En el siglo XIX los encontramos en el territorio marroquí, todos ellos encargados de asegurar la asistencia sanitaria a los cada vez más europeos que empiezan a poblar las costas del imperio. Por otra parte, su presencia en la corte majzení fue constante, convirtiéndose algunos en preciados consejeros de los sultanes, y por tanto, en agentes diplomáticos de sus respectivos países en Marruecos¹²⁸⁹. La labor de éstos médicos sobrepasó los límites diplomáticos, contribuyendo con su papel a la progresiva aceptación de la medicina positiva europea como criterio universal. En general la asistencia se ceñía más a lo que era en sí el tratamiento personal, no existiendo infraestructuras sanitarias propiamente dichas, aparte de las que se podían encontrar en los consulados de los países extranjeros y del pequeño local establecido por los franceses en el año 1865¹²⁹⁰. Sin embargo en las últimas décadas del siglo XIX las iniciativas medico sanitarias empiezan a crecer, y fue a partir de la muerte de Alfonso XII cuando, desde España, se aumentaron los esfuerzos para tratar de contrarrestar la influencia de las iniciativas médicas de franceses y británicos¹²⁹¹.

En este siglo la presión europea se manifestó también en el ámbito higiénico-sanitario, ejerciendo las diferentes potencias su influencia sobre el sultán para que dejase en manos de europeos el control de la sanidad en los núcleos portuarios, tratando de llevar a cabo medidas de cuarentena que evitaran la introducción de enfermedades, traídas, sobre todo, por los peregrinos musulmanes que regresaban de realizar el *Hach*. La práctica de la limitación de la circulación hacia los centros de peregrinaje fue común a todas las intervenciones europeas en los países de África y Asia, teniendo como ejemplo las actuaciones de los británicos en las peregrinaciones de hindúes a Benarés y de los musulmanes indios a la Meca, al considerarlos

¹²⁸⁹ Referencia a uno de estos casos es la del Doctor Linares, francés que permanecerá en el país magrebí durante 20 años, convirtiéndose en un cercano consejero de Mulay Hassan I, al que le unía una estrecha amistad tras la cura al sultán de unas fiebres tifoideas. Francia aprovechando esta situación convirtió al doctor en su mayor y mejor agente diplomático en Marruecos, haciéndole fuerte competencia al señor Sir Drummond Hay, el cónsul británico en la ciudad de Tánger.

¹²⁹⁰ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El padre Lerchundi y los centros médico-sanitarios en Tánger y Chipiona” en *Marruecos y el padre Lerchundi*. Mapfre. Madrid. 1996. pág. 203.

¹²⁹¹ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. “Introducción”. (pp 9-37) en *Intimidades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. Miriguano Ediciones. 2009 Madrid. pág. 14.

como importantes centros infecciosos¹²⁹². El rechazo de los sultanes a la cesión de las competencias en el ámbito sanitario (en lo que se refiere a toma de medidas) a las diferentes potencias se enmarcó en el contexto de la lucha mantenida por los sultanes por la conservación de su autoridad y competencias. A pesar de hacerse pequeñas concesiones, no fue hasta la Conferencia de Algeciras cuando la cuestión sanitaria de puertos como el de Tánger pasó a depender directamente de las delegaciones europeas¹²⁹³. Anteriormente tan solo se había llegado a constituir en Tánger la Junta de Cónsules¹²⁹⁴ que, a través del Consejo Sanitario de Tánger creado en 1884, coordinaba diferentes propuestas de las estrategias para el control sanitario de las fronteras marítimas de Marruecos. Las disposiciones tomadas por la junta con la aprobación del majzén fueron recopiladas en una serie de reglamentaciones que se mantuvieron hasta el año 1907 en el que la nueva situación conllevó nuevos cambios que dieron un mayor control portuario a las delegaciones consulares. A partir de este año se nombró una comisión¹²⁹⁵ que, en nombre de junta tendría capacidad para controlar la entrada de todas las embarcaciones en el puerto tangerino, pudiendo rechazar la entrada a cualquier transporte que no tuviese los requisitos solicitados por dicha comisión. Con el establecimiento del Protectorado, la sanidad se convirtió en una de las más importantes competencias que asumieron los poderes coloniales, debido a la dimensión propagandística que sobre los colonizados podía tener. También durante la década de los ochenta se constituyó la Comisión de Higiene Pública, cuya vida fue breve (1884-1885) y en la que estaban integrados importantes miembros de la acción española en Marruecos como Camilo Bonelli y Rodolfo Vidal, representantes de la Compañía Transatlántica en Tánger, Gregorio Trinidad Abrines, fundador del célebre periódico tangerino, *el Mogreb al Aksa*, así como importantes miembros de la comunidad judía de la ciudad¹²⁹⁶.

En cuanto al papel sanitario llevado a cabo por los franciscanos, su labor asistencial en tierras marroquíes tenía sus antecedentes en los siglos XVII y XVIII, convirtiéndose

¹²⁹² SURUN. I. (Coord.). *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires...* pág. 317.

¹²⁹³ A la vez que se conforma la pérdida de control del sultán de los puertos marroquíes, claro anticipo la de penetración en Marruecos que se terminará efectuando en el año 1912.

¹²⁹⁴ AISSA, Abdelmounim. *La Santé Publique au Maroc à l'époque coloniale : 1907-1956*. Université de Paris I. Lille. 1997. pág. 31.

¹²⁹⁵ AISSA, Abdelmounim *La Santé Publique au Maroc...* pág. 33.

¹²⁹⁶ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. "El doctor Severo Cenarro y los proyectos medico-sanitarios de la España Africana (1884-1898)". *Cuadernos del Archivo Central de Ceuta*. Ceuta. Ayuntamiento de Ceuta. 2009. pág. 266.

realmente en los primeros en levantar estructuras similares a lo que podrían considerarse hospitales dedicados al cuidado de los cautivos, y en los que también fueron atendidos parte de las élites marroquíes. Sin embargo, en el siglo XIX no quedaba ya nada de lo que fueron estas primitivas estructuras. A pesar de todo, la acción de los franciscanos continuó estando relacionada con la labor sanitaria. Ya, tras haberse instalado el padre Sabaté en Tánger, fue llamado para que ejerciese labores de asistencia médica y espiritual a los soldados que participaron en la Guerra de África, cayendo él mismo víctima del cólera como gran parte de los efectivos de O'Donnell.

No fue hasta la prefectura del padre Lerchundi cuando se llevase a cabo una acción sanitario-asistencial propiamente dicha¹²⁹⁷. Inicialmente consiguió el establecimiento de un pequeño local. A pesar de recibir la denominación de hospital, por sus características y limitaciones, parece ser que se tratara tan solo de un limitado espacio donde atender a los españoles pobres y desamparados¹²⁹⁸, dejando la gestión del mismo por los médicos de la legación española. Se pretendió aprobar en 1883 un elaborado proyecto de hospital que no terminó de materializarse hasta años más tarde¹²⁹⁹. La situación de muchos de los españoles asentados en Tánger era bastante precaria, viniendo los franciscanos a ejercer toda una labor asistencial sobre ésta población.

El gran cambio se produjo una vez inició, junto a Segismundo Moret como ministro de Estado en la década de los ochenta, toda una serie de realizaciones en pro de la penetración de la influencia española en el país¹³⁰⁰. Entre los ambiciosos proyectos que se plantearon, estuvo el de la construcción de un hospital moderno al estilo de los que había en los países europeos más desarrollados, en los que se tenía en cuenta los cada vez más rápidos y novedosos avances científicos en este campo. Según afirma Miège, fue la apertura de un centro sanitario francés en la ciudad de Tánger, lo que dio el impulso definitivo a la constitución de dicho

¹²⁹⁷ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “Las instituciones médico-sanitarias creadas por el padre Lerchundi”. *Separata Archivo Iberoamericano*. Madrid. 1996. pp. 599-630.

¹²⁹⁸ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El padre Lerchundi y los centros médico-sanitarios en Tánger y Chipiona”... pág. 204.

¹²⁹⁹ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. « El doctor Severo Cenarro y los proyectos médico-sanitarios de la España Africana (1884-1898) »...pág. 265.

¹³⁰⁰ FERRERA CUESTA. Carlos. “Segismundo Moret y la construcción de una sociedad liberal en España y Marruecos”. (pp. 61-87). En MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. *Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*. CSIC. 2009. Madrid. pág. 75.

hospital¹³⁰¹. Sin embargo y por anecdótico que pueda parecer, a la fundación del hospital se anticipó la creación en 1886 de una escuela médica, en la que se trataba de instruir a los marroquíes sobre las modernas prácticas médicas que se estaban dando en Europa. No es seguro que la iniciativa partiera del propio Lerchundi, y si así fue, parece que estuvo muy influenciada por su amigo el famoso doctor Felipe Ovilo Canales¹³⁰², que posteriormente trabajó en dicho hospital, junto con el también célebre doctor Cenarro cuya labor¹³⁰³, al igual que la de Ovilo Canales¹³⁰⁴, estuvo vinculada a la necesidad de sanitización de las

¹³⁰¹ MIÈGE. Jean Louis. *Le Maroc et l'Europe*. Tome II...Nota 5. pág. 469.

¹³⁰² Felipe Ovilo Canales (1850-1909), Médico Mayor de la Sanidad Militar española fue enviado a Marruecos y como tal fue enviado como agregado militar de la legación española en Tánger. Durante su estancia se llevó a cabo una intensa labor medico-sanitaria en la ciudad, participando activamente en la vida política de la ciudad en función de su categoría profesional. Participó en la embajada realizada por el Ministro Plenipotenciario español, José Diosdado, a Rabat en 1887, y en la de 1894. En el año 1906 estuvo presente en la Conferencia de Algeciras y actuó como corresponsal de los sucesos de Casablanca de 1907. Su primera estancia en Marruecos fue realizada en 1878. Volvió, no obstante, en 1886 a tenor de las recomendaciones hechas a Segismundo Moret por miembros de la Asociación de Africanistas y Colonialistas. Durante esta segunda estancia en Tánger, desplegó la mayor parte de su actividad, destacando la erección de una escuela médica y el posterior hospital español. Desde su experiencia marroquí, escribió libros sobre diferentes aspectos del país. En concreto nosotros rescatamos los apuntes por él realizados y recogidos en su obra *Estado actual de Marruecos*. En ella realizó algunos apuntes sobre las misiones franciscanas, mostrando a los religiosos como individuos de gran valía que por la propia modestia que les obliga los hábitos hacía que fuesen desconocidos grandes eruditos. También habla de la capacidad de los misioneros para llevar a cabo grandes obras, pero que los pocos ingresos de da el Estado a la misma lo impedía. Parte de sus escritos los encontramos hoy recogidos en la obra de MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. *Intimidades de Marruecos. Miradas y reflexiones sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. Madrid. Editorial Miraguano. 2009.

¹³⁰³ Médico nacido en 1853 en Pastrana y formado como médico en Zaragoza, fue incorporado al Cuerpo de Sanidad Militar, ejerciendo como tal en el marco de la III Guerra Carlista. Destinado a Puerto Rico en 1876, donde se mantuvo hasta 1878 como Médico 1º de Ultramar en el ejército de la isla antillana. Tras una estancia en Cádiz, fue destinado a Cuba donde se hizo cargo de del Hospital militar del Príncipe en la Habana entre 1880 y 1882. Fue enviado finalmente a Tánger como Médico 1º de la Legación en 1884, donde permaneció salvo un periodo excepcional de regreso en Cuba hasta 1898. Durante este periodo no solo dedicó a la atención sanitaria de los miembros del cuerpo diplomático, sino que participó en la consolidación de la Consejo Sanitario de Tánger, ayudando al establecimiento de controles sanitarios para impedir la difusión de los brotes de cólera surgidos en la península. De la misma manera colaboró estrechamente con el citado Felipe Ovilo y Canales, tanto en la escuela de Medicina como en el Hospital. Desde su posición pretendió establecer un lazareto en la isla de Mogador (Essaouira), en donde, tripulaciones puestas en cuarentena por seguridad, pudieran ser controladas, evitando el contagio al interior del país. A pesar de todo, no logró materializar semejante proyecto. Para profundizar sobre la obra del doctor Severo Cenarro, consultar MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. “El doctor Severo Cenarro y los proyectos médico-sanitarios de la España Africana (1884-1898)” ...

¹³⁰⁴ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. “Regeneracionismo, sanidad y discurso racial: Felipe Ovilo y Canales y la confluencia entre España y Marruecos a finales del siglo XIX”. (pp. 73-96). *Dynamis*. Nº. 29. 2009.

poblaciones de la ciudad como medio de regeneración social, llevando a cabo un buen número de iniciativas higiénico-sanitarias. A diferencia de muchos de sus homólogos europeos, Ovilo Canales no llevó a cabo reflexiones en torno a la idea de una raza marroquí, adscribiéndole patologías específicas, siendo la *proximidad racial que percibía entre la población de España y de Marruecos*¹³⁰⁵, lo que imposibilitó el desarrollo de las mismas. El predominio de estas ideas entre los intelectuales españoles influyó en la relación a través de la cual se ejercía la medicalización sobre los marroquíes, siendo menor la presión de los conceptos higienistas raciales que en los centros sanitarios europeos de otros países, como por ejemplo, Francia, donde el desarrollo del discurso sanitario colonial de perfil positivista tendió a llevar a cabo una patologización de las poblaciones norteafricanas. En estos desarrollos discursivos se hizo del Islam el elemento primordial que fomentaba el mantenimiento de ciertos males infecciosos entre ciertas poblaciones debido al tipo de comportamiento y actitud que atribuían al seguimiento de la doctrina islámica¹³⁰⁶. La correspondencia entre el padre Lerchundi y el doctor Ovilo y Canales fue muy fluida¹³⁰⁷. La presencia del doctor Ovilo, médico militar nombrado por el Ministerio de Guerra, demuestra, según Lourido, la importancia que, para las autoridades españolas, tenía la constitución de la escuela y el hospital¹³⁰⁸, ya que suponían un avance más en el juego de iniciativas que sobre la ciudad diplomática sostenían los diferentes consulados, especialmente el inglés, el francés y por supuesto el español.

La escuela de medicina estuvo destinada a la formación inicial de los misioneros en los aspectos médicos para que el aprendizaje de éstos, sirviera de impulso a los marroquíes y se iniciaran también en las prácticas médicas¹³⁰⁹, siendo efectivamente los dos primeros alumnos de dicha escuela, los franciscanos Anselmo González y Daniel Devesa (quienes sería igualmente los dos primeros administradores del hospital¹³¹⁰), para lo cual tuvieron que

¹³⁰⁵ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. “Regeneracionismo, sanidad y discurso racial. Felipe Ovilo Canales y la confluencia entre España y Marruecos a finales del siglo XIX”... pág. 92.

¹³⁰⁶ Para profundizar consultar el capítulo de AMSTER. Ellen J. “Medicine and the mission civilisatrice, a civilizing science and the French Sociology of Islam in Algeria and Morocco. 1830-1912” (pp. 51-81). *Medicine and the Saints...*

¹³⁰⁷ ADT. Caja 32. Carpeta XVII.

¹³⁰⁸ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “Las instituciones sanitarias creadas por iniciativa del padre Lerchundi” (pp.599-630). Separata. *Archivo Ibero-Americano*. N°. 223-224. Santiago de Compostela. 1996. pág. 608.

¹³⁰⁹ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El padre Lerchundi y los centros médico-sanitarios en Tánger y Chipiona”... pág. 207.

¹³¹⁰ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada*...pág. 297.

solicitar una dispensa pontificia que les autorizase llevar a cabo actividades médicas al margen de las actividades estrictamente misionales¹³¹¹. La idea de llevar a cabo la formación de cuadros médicos de misioneros había sido contemplada también por el ya citado Lavigerie, quien, por experiencia en el mundo musulmán norteafricano, había podido valorar lo positivo que eran los conocimientos médicos para favorecer la inserción de los religiosos en el medio musulmán¹³¹². Al poco tiempo de inscribirse los padres, fueron ingresando en él los primeros alumnos marroquíes, llegando incluso tres alumnos, por su formación aventajada, a examinarse en Madrid para pasar a un nivel superior¹³¹³. Por falta de medios y de suficiente personal, la escuela estuvo destinada a dar una formación en medicina más técnica que teórica sobre los aspectos médicos. El propio Mulay Hassan I, interesado, llegó a enviar a militares del ejército marroquí¹³¹⁴ a la escuela para la formación de médicos prácticos para su renovado ejército.

Sin embargo, el momento culminante en la labor médico-sanitaria del padre Lerchundi fue la construcción del hospital español en la ciudad tangerina, inaugurado el 25 de noviembre de 1888. A pesar de la baza que supuso la fundación del hospital para el aumento de la influencia de España en el país, verdad es que el prefecto tuvo que recurrir a todos los recursos disponibles para materializar semejante proyecto, teniendo en ocasiones dificultades de financiación debido a los impagos de la supuesta financiación española, que se escudaba en la falta de liquidez presupuestaria¹³¹⁵ (pues a pesar de que la mayor parte de los pagos se hicieron gracias a los ingresos provenientes de la Obra Pía, fue necesario un estipendio añadido de parte del gobierno español). Logró el padre Lerchundi que, el hospital, estuviera regentado por los misioneros y que el personal enfermero del mismo fueran las hermanas franciscanas de la Inmaculada Concepción, Cristina Grau, Eulalia Oruezabal y Soledad Farres, quienes constan por primera vez en acta con fecha de 19 de octubre de 1890. La

¹³¹¹ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El padre Lerchundi y los centros médico-sanitarios en Tánger y Chipiona”...pág. 210.

¹³¹² RENAULT. François. *Lavigerie, l’esclavage africain et l’Europe. 1868-1892. Tome I. Afrique Centrale*...pág. 161.

¹³¹³ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. F. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración (1875-1894)*. Centro de Estudios Históricos. CSIC. Madrid. 1985. P 242.

¹³¹⁴ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “Las instituciones sanitarias creadas por iniciativa del padre Lerchundi”...pág. 614.

¹³¹⁵ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El padre Lerchundi y los centros médico-sanitarios en Tánger y Chipiona”...pág. 217.

propiedad del mismo, como nos narra el padre José López, generó un conflicto con el futuro ministro plenipotenciario de España en Tánger, el Sr. Figueras. Se solucionó una vez el prefecto apostólico firmó la escritura de la propiedad en favor del gobierno español¹³¹⁶. El edificio fue proyectado por Antonio Alcayne¹³¹⁷, sin embargo, las obras estuvieron dirigidas por fray José Rodríguez, maestro de obras¹³¹⁸. El hospital fue concebido conforme a un moderno hospital, con reparto de salas, estando a un lado las salas para los enfermos normales y otras para los que pudieran tener enfermedades contagiosas¹³¹⁹. En él se ofreció un tipo de asistencia gratuita y universal, tanto para españoles u otros europeos, como para judíos y musulmanes. Las personas con poca disponibilidad económica tenían acceso gratuito a la atención médica, sin embargo, sí se solicitaba pago para los adinerados, según unas tarifas establecidas por la Junta de Gobierno del mismo hospital¹³²⁰, acudiendo al mismo personas de los diversos estratos sociales¹³²¹. La junta se encontraba compuesta por 7 miembros todos pertenecientes a la Legación de España en Tánger, estando entre los mismos el ministro Plenipotenciario de España en Tánger, Francisco R. Figuera, Felipe Ovilo y Canales en calidad de director de la Escuela de Medicina, Severo Cenarro como director facultativo del centro, el propio padre Lerchundi, Francisco Lozano, el cónsul de España, y el padre Avelino Muiños que ejercía como el director administrativo y director de la Junta¹³²². En lo que a la propiedad del hospital se refiere, el ministerio de Estado concedió un reglamento para

¹³¹⁶ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada*. Imprenta Clásica Española. 1927. Madrid. pág. 303.

¹³¹⁷ Los franciscanos procedieron normalmente a la utilización de religiosos para la planificación y construcción de sus edificaciones, siendo el religioso, pues no era un sacerdote en sentido estricto, Antonio Alcayne, quien desarrolló su actividad como arquitecto elaborando planos entre los 1881 y 1888. Sin embargo no fue el único franciscano dedicado a estas actividades. Destacan también las figuras de fray José Rodríguez Enríquez, quien proyectó la barriada de San Francisco y discípulo de Alcayne. Por último fray Francisco Serra Linares, discípulo a su vez de Enríquez fue el protagonista de las obras constructivas realizadas por los franciscanos tras la constitución del Protectorado. Para profundizar consultar BRAVO NIETO. Antonio. *Arquitectura y urbanismo español en el norte de Marruecos...* pp. 186-187.

¹³¹⁸ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada....* pág. 296.

¹³¹⁹ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El padre Lerchundi y los centros médico-sanitarios en Tánger y Chipiona”... pp. 227.

¹³²⁰ LOURIDO DÍAZ, Ramón. “El padre Lerchundi y los centros médico-sanitarios en Tánger y Chipiona”...pp 226-227.

¹³²¹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “Las instituciones sanitarias creadas por iniciativa del padre Lerchundi”...pág. 624.

¹³²² LOURIDO DÍAZ. Ramón. “Las instituciones sanitarias creadas por iniciativa del padre Lerchundi”...*Ibidem*.

organizar la titularidad de dicho hospital, pretendiendo hacer compatible los derechos del pretendido patronato. Si bien en el capítulo I hacía referencia a que dicho hospital estaba bajo patronato del gobierno español, lo cierto es que, en el capítulo IV, establece que *el gobierno inmediato y la administración pertenecen al prefecto de la misión, quién encargaría a un P. misionero del servicio administrativo*¹³²³. En la actividad hospitalaria fueron rápidamente incorporadas las hermanas franciscanas de la Inmaculada Concepción. Una vez más, las monjas eran colocadas en el primer plano de la obra de los franciscanos en Marruecos. Las religiosas pretendían, mediante el llenado de las grietas que las instituciones estatales dejaban en aspectos más sociales, ver la oportunidad para ejercer apostolado, convirtiéndose en uno de elementos indispensables para el mantenimiento de las instituciones de carácter sanitario y benéfico-asistencial¹³²⁴. Como afirma Philippe Bourmaud, este tipo de instituciones de carácter colectivo se caracterizaron por mantener unos dispositivos de control moral, siguiendo como el mismo afirma, la tesis de Michel Foucault sobre este tipo de instituciones, encaminados al ejercicio de una influencia sobre el ánimo de los pacientes¹³²⁵. El grado de efectividad de las mismas variaría notablemente en función de las características y capacidades de las religiosas en este caso.

La acción de las religiosas, al igual que había sucedido en otras partes del Magreb como en Argelia y Túnez con la Congregación de San José de la Aparición, fundada por Emilie de Vialar¹³²⁶, no se enfocó en exclusiva hacia la colonia española de la ciudad norteafricana, muy conscientes del carácter multinacional de la ciudad. La labor de las hermanas se enmarcaba igualmente en la pretensión general que se dio en este periodo de modernizar los cuadros familiares nativos (como parte de la misión civilizadora de los europeos en otros territorios), al ser ellas tan solo quienes podían llegar a penetrar, teóricamente, en el fondo de las agrupaciones familiares, tratando de influir en los modelos locales teniendo como referencia el modelo familiar cristiano europeo, símbolo de la modernidad¹³²⁷. En los países del Levante, la actividad en los orfanatos de las Hijas de la

¹³²³ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...* pág. 299.

¹³²⁴ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución, y profecía...* pp. 96-97.

¹³²⁵ BOURMAUD. Philippe. « Discipline et familiarisation à travers la médecine. Une mission médicale à Gaza ». (pp. 81-102). En *Histoire & Missions Chrétiennes*. N°21. Mars 2012. pág. 82.

¹³²⁶ CURTIS. Sarah. A. *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford University Press. 2010. New York. pág. 111.

¹³²⁷ SURUN. I (Coord.) *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires...* pp. 285-286.

Caridad generaba la admiración de las poblaciones y autoridades locales, expresándose en momentos, como en el entierro de la hermana Doupin en Beirut. Como afirma Elisabeth Dufourcq, *avec le tact qu'une expérience maintenant séculaire de l'islam avait affiné, les religieuses jouaient un rôle social qui, avec la complicité inavouée des autorités, pouvait humaniser l'archaïsme des familles*¹³²⁸. Así, de especial relevancia se consideró la acción de las religiosas en los hospitales en los territorios del mundo árabe, ante el rechazo que provocan los misioneros¹³²⁹. Se debe tener en cuenta el especial reparo que, en las sociedades como la musulmana, había a que las mujeres fueran examinadas médicamente por hombres, ya fuesen médicos profesionales o misioneros con conocimientos médicos. La entrada de las religiosas en el ámbito sanitario jugó así un rol irremplazable al poder ejercer como enfermeras a las mujeres musulmanas de los respectivos países¹³³⁰. Lerchundi debió ser muy consciente del rol que podían las religiosas franciscanas adquirir en una urbe como la de Tánger, tan similar en muchas características a ciudades portuarias mediterráneas en desarrollo como era Beirut, Túnez o Alejandría. Se ha de tener en cuenta que estamos en un periodo en el que los procesos de higienización cobran una especial dimensión, considerándose que, para la incorporación a la civilización de las sociedades indígenas, se hacía necesaria su previa regeneración corporal¹³³¹.

Entre sus proyectos más ambiciosos de sanitarización de la población europea en la ciudad de Tánger destacamos la construcción de una barriada entera en el año 1887: la llamada barriada de San Francisco, construida para las familias pobres españolas, en un intento de mejorar las condiciones de habitabilidad en la ciudad. El notable aumento de la población¹³³² española en Tánger a partir de los años ochenta hizo que se fuesen concentrando numerosas familias españolas en barracas en donde las condiciones de vida de la población se

¹³²⁸ DUFOURCQ. Elisabeth. *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française...* pp. 288-289.

¹³²⁹ SURUN. I (dir.). *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires...* pág. 423.

¹³³⁰ DUFROURCQ. Elisabeth. *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française...* pág. 340.

¹³³¹ FAURE. Olivier. « Missions religieuses, missions médicales et "mission civilisatrice" (XIX et XX siècle) : un regard décalé ». (pp. 5-18). *Histoire & Missions Chrétiennes*. N°21. Mars 2012. pp. 11-12.

¹³³² A lo que habría de sumarse el incremento de la población marroquí del campo a la ciudad debido a que el crecimiento de la ciudad en el ámbito económico y comercial convirtió a la misma en un polo de atracción de las comunidades rurales, instalándose las mismas a extramuros de la ciudad en unas condiciones antihigiénicas. MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe. 1830-1894. Tome IV. Vers la crise*. pág. 397.

caracterizaban por su precariedad¹³³³. Lo cierto es que el mismo religioso franciscano nos describe la situación en que vivían muchas familias españolas en la ciudad de Tánger:

“Con frecuencia se producen quejas sobre la aglomeración de gentes dentro de las murallas de Tánger y sobre los miserables agujeros dentro de los que tantos seres tienen que habitar. Y, sin embargo, Tánger, fuera de las murallas, donde los constructores tienen más libertad puede dar pruebas de lo que sí es en algún modo excusable dentro, es casi imperdonable a extramuros donde los propietarios pueden edificar bajo mejores condiciones. La necesidad de alojar a la creciente colonia pobre española reclama la pronta atención de parte de todos los interesados en el bienestar de la misma. Todo el que ha dado una vuelta por los alrededores de Tánger se ha sorprendido de ver sombreros y pantalones en las puertas de las chozas morunas, que, aunque convenientes para sus primitivos moradores que nunca han conocido nada mejor, son decididamente poco sanas e impropias para uso de europeos.

Aun esos tugurios que se han levantado detrás del molino del Suiri, detrás del consulado austríaco, al principio del camino de Fez, detrás de Emsallah y en otras partes, aunque europeos en el estilo, dejan mucho que desear para poder ser habitaciones recomendables. Mal ventiladas, sin agua, sin alcantarillas, rodeadas en muchos casos por escombros y demasiado a menudo llenos de basura, ofrecen albergue; muy a propósito a una epidemia que el peor de los pueblecillos indígenas malos como son. Estas habitaciones apiñadas y las costumbres de sus moradores difieren muchos de las esparcidas chozas y de las costumbres frugales y sencillas de los indígenas que habitan los “mowalahs” morunos y la ventaja, bajo el punto de vista higiénico es decididamente a favor de los últimos. Las autoridades locales deben abstenerse, según los tratados, de intervenir en estas propiedades y construcciones, lo que es una ventaja. Si la autoridad consular de los propietarios no toma el asunto entre manos ante que sea demasiado tarde podrán surgir serias dificultades.

No es de ninguna manera probable que disminuya la colonia europea en Tánger, puesto que su aumento es caso seguro que continúe, y a medida que aumente la demanda se irán construyendo estos albergues, incubadores de crímenes y pestilencia. (...)”¹³³⁴.

En el proyecto planteado por el religioso franciscano la construcción de la barriada iba más allá que la simple construcción de hogares para los necesitados, sino que formaba parte de todo una concepción acerca del papel que debía desempeñar la colonia española en la ciudad de Tánger ante la población indígena¹³³⁵. Se pretendía, en el proyecto inicial, la

¹³³³ PAZOS, Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La historia de un siglo...* pág. 134.

¹³³⁴ ADT. Caja 115. Carpeta II. Barracas de San Francisco. Sección C. Legajos 20 y 21. Informe del padre Lerchundi. Sin fechar.

¹³³⁵ Posteriormente, tras la implantación del Protectorado, las condiciones higiénico sanitarias de muchos españoles sorprendieron desagradablemente a las autoridades francesas. Para las autoridades francesas, con sus doctrinas de higienización social, las practicas habitacionales de los españoles hacían peligrar la separación poblacional entre marroquíes y europeos establecida por los franceses. Las autoridades francesas llegaron a considerar las semejanzas corporales entre españoles y marroquíes, planteando la necesidad de llevar a cabo una segregación de las poblaciones españolas para civilizarlas. Como se puede entender, esta imagen repercutía negativamente en la imagen con la que España siempre había pretendido presentarse en Marruecos, como agente de civilización, no pudiendo evitar entre los medios franceses el sentimiento de superioridad respecto a las colonias de españoles. Para profundizar acerca de los españoles en el Protectorado

construcción de unas cien viviendas, instalando un colegio de secundaria en las cercanías a la misma, así como talleres de oficios. La barriada estuvo sujeta a un reglamento concedido por la misión católica bajo cuyo nombre estuvo en el registro de la propiedad¹³³⁶. Los franciscanos entregaron a las familias las viviendas a cambio de un canon de 31,25 pesetas al mes por espacio de seis años¹³³⁷. La misión cedió los terrenos para la construcción de las mismas¹³³⁸. El padre Lerchundi ambicionaba poder realojar a 35 familias en la nueva barriada, construida con la idea de que estas familias llevaran una vida acorde a la moral cristiana¹³³⁹. Sin embargo, al poco tiempo comenzaron las dificultades, convirtiéndose, a los ojos del prefecto, en un espacio dominado por la degradación moral¹³⁴⁰. El propio misionero llegó a renegar del proyecto, terminando por desaparecer ya durante la prefectura del padre Francisco María Cervera. Afirma Lourido que, si bien en un principio la prensa acogió favorablemente la labor del prefecto, posteriormente se le acusó de que dicha barriada constituía una tapadera de la misión para lucrarse, al considerar que cobraban una renta por encima de lo que había costado la instalación, así como el agua, achacando a los frailes el cierre del pozo con el fin de no permitir el libre acceso¹³⁴¹. Lourido, sin embargo, trata de dar explicación a estas acusaciones enmarcándolas dentro del conflicto socio-urbanístico existente en la ciudad a raíz del incremento de la ciudad. El sistema de casas baratas, según el autor, habría hecho peligrar todo el negocio lucrativo que entre determinados sectores de la ciudad se llevaba a propósito de los alquileres de las escasas viviendas¹³⁴².

La anteriormente citada Asociación de Damas no solo dedicó sus esfuerzos al mantenimiento de las escuelas, sino que llevó también una labor de tipo asistencial. La

francés y su situación higiénico sanitaria, consultar AMSTER. Ellen. J. *Medicine and the Saints...* pp. 128-129.

¹³³⁶ ADT. Caja. 115. Carpeta II. Barracas de San Francisco. Sección C. Legajo 3. Proyecto de Obras en Tánger para la construcción de una barriada compuesta por cien viviendas y un colegio de 2º enseñanza.

¹³³⁷ ADT. Caja. 115. Carpeta II. Barracas de San Francisco. Sección C. Legajo 3. Proyecto de Obras en Tánger para la construcción de una barriada compuesta por cien viviendas y un colegio de 2º enseñanza.

¹³³⁸ ADT. Caja. 115. Carpeta II. Barracas de San Francisco. Sección C. Legajo 4. Proyecto de Obras en Tánger para la construcción de una barriada compuesta por cien viviendas y un colegio de 2º enseñanza.

¹³³⁹ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos...* pág. 279.

¹³⁴⁰ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...* pág. 194.

¹³⁴¹ LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...* pág. 196

¹³⁴² LOURIDO DÍAZ. Ramón. El padre Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos”...pág. 696.

asociación, cuyo funcionamiento comenzó en 1895, rápidamente se constituyó en diversas secciones para atender necesidades determinadas como el Comedor de Caridad, fundado en el mismo año, y la Cocina Económica, con la que se pretendía paliar las carencias alimentarias de parte de la población de Tánger¹³⁴³. Posteriormente se fueron fundando más secciones de la misma, de las que hablaremos con posterioridad.

A la hora de hablar de la acción social y sanitaria de la obra del fraile franciscano, se deben tener en cuenta los postulados de la doctrina social de la Iglesia en el siglo XIX y principios del siglo XX. En la España del siglo XIX la Iglesia se mantuvo ligada aún a un enfoque benéfico-caritativo de la acción social, más parecido a las actuaciones llevadas a cabo durante periodos del Antiguo Régimen¹³⁴⁴. La Iglesia monopolizaba la mayor parte de las instituciones benéfico sociales, y de ella, eran las asociaciones religiosas. La regeneración de las comunidades religiosas tras la Restauración en 1875 estuvo ligada, como afirma Francesc Lannon, *a la capacidad de las comunidades religiosas para responder a las necesidades urgentes de una sociedad española en proceso de cambio*¹³⁴⁵. En la ciudad de Tánger, los franciscanos, reprodujeron los usos y formas de la Iglesia peninsular. Las instituciones benéfico-asistencial, al igual que en el caso de las escuelas, se convertían en los medios a través de los cuales llevar a cabo una reconducción religiosa de sus beneficiarios, en el caso de la población española, pretendiendo de esta manera que éstos centros sanitarios se convirtiesen en instrumentos a través de los cuales facilitar la re-cristianización de la población¹³⁴⁶.

Si bien surgieron nuevas iniciativas en la península entre algunos eclesiásticos que empezaban a tomar conciencia de la situación de la clase proletaria, viendo la necesidad de llevar a cabo un diferente enfoque más allá del tradicional enfoque benéfico-caritativo, lo cierto es que el predominio estuvo en manos de los partidarios de un catolicismo social paternalista¹³⁴⁷. En el año 1891 el papa León XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum*, tratando de dar un nuevo enfoque a la cuestión del catolicismo social, sin embargo, en

¹³⁴³ PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La historia de un siglo...*pág. 139.

¹³⁴⁴ MONTERO GARCIA. Feliciano. *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España*. CSIC. Instituto Enrique Flórez. 1983. Madrid. pág. 20.

¹³⁴⁵ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía...*pág. 84.

¹³⁴⁶ LANNON. Francesc. *Privilegio, persecución y profecía...*pág. 86.

¹³⁴⁷ MONTERO GARCIA. Feliciano. *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España...* pág. 22.

España, su recepción fue tardía debido en parte al integrista imperante en el catolicismo español¹³⁴⁸, que mantuvo una concepción más encaminada a la reconquista religiosa de las poblaciones proletarizadas¹³⁴⁹. Por otra parte, las congregaciones religiosas obtuvieron el apoyo para sus empresas benéficas de grandes industriales y potentados como el marqués de Comillas, Claudio López Bru, hijo del primer marqués de Comillas, para quien la acción social católica estaba vinculada a las estrategias patronales en sus relaciones con los trabajadores¹³⁵⁰. Los franciscanos en Marruecos, fieles a éste perfil de acción social más tradicional, promovieron el acercamiento con el marqués de Comillas. El marqués partía de la cosmovisión, compartida por gran parte de la Iglesia y por supuesto de los franciscanos en Marruecos, de que la práctica de la caridad era la única contrapartida posible frente a las desigualdades sociales¹³⁵¹. El padre Lerchundi encontró en el marqués de Comillas y otros grandes potentados, el apoyo financiero para la continuación de sus empresas evangélicas compartiendo con el empresario su concepción sobre cuál debía ser el papel de la Iglesia en la cuestión social. Así como se ha visto, su mujer, se convirtió en una de las principales benefactoras de la misma, siendo miembro co-fundador de la Asociación de Damas.

En el caso de la población marroquí, como se ha afirmado con anterioridad, la medicina se convirtió en uno de los principales baluartes para “ganarse a los indígenas”. La medicina se consolidó rápidamente como una ciencia auxiliar de la colonización¹³⁵², de ahí la importancia que las políticas de los estados imperialistas dieron a las misiones médicas los diferentes territorios¹³⁵³. La acción sanitaria fue presentada tanto por españoles, como por franceses, como una de las mayores muestras del beneficio que las potencias había dado a los pueblos

¹³⁴⁸ A pesar de la existencia de grupos favorables a iniciativas que incorporasen planteamientos más modernos, provenientes de Bélgica, Francia y el norte de Italia, éstos fueron escasos, destacando la obra del obispo cordobés Ceferino González y los Círculos de Obreros Católicos del padre Vicent.

¹³⁴⁹ MONTERO GRACÍA. Feliciano. *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España...* pág. 134.

¹³⁵⁰ RODRIGO Y ALHARILLA. Martín. *Los marqueses de Comillas. 1817-1925. Antonio y Claudio López.* LID. Editorial Empresarial. 2000. Madrid. pág. 262.

¹³⁵¹ RODRIGO Y ALHARILLA. Martín. *Los marqueses de Comillas. 1817-1925...* pág. 264.

¹³⁵² LONGUENESSE. Elisabeth. *Santé, médecine et société dans le monde arabe.* Paris. L'Harmattan. 1995. pág. 135.

¹³⁵³ ARNOLD. David. *Imperial Medicine and indigenous societies.* Manchester University Press. 1988. Manchester. pp. 17-21.

colonizados¹³⁵⁴. De ahí que la labor de los médicos llegase en países como Marruecos a tener una dimensión política que sobrepasaba la simple dimensión sanitaria¹³⁵⁵, habiéndose convertido, como se dijo con anterioridad, en elementos indispensables de las embajadas europeas a la corte majzeni¹³⁵⁶. La adquisición de conocimientos médicos por parte de los religiosos contribuyó a reforzar su papel como agentes indispensables de la acción española en el país. Si bien es cierto que la acción sanitaria llevada a cabo por los religiosos estaba en principio enfocada hacia la población europea, pronto desbordó esos estrechos marcos, ampliando la asistencia sanitaria y benéfico-caritativa a los grupos indígenas judíos y musulmanes. Con esta acción higiénico-sanitaria se cumplía uno de los objetivos para la puesta en práctica de la caridad evangélica, a través de la cual se pretendía la transformación de la sociedad marroquí, para en un futuro preparar la conversión del país a la doctrina de Cristo. La acción de los religiosos, y particularmente de las religiosas, no dejó de levantar suspicacias entre determinados sectores, quienes temían que la acción de los religiosos soliviantase a los nativos al considerar que utilizaban éstos recursos como métodos de proselitismo. En el Magreb, tanto las hermanas de San José de la Aparición¹³⁵⁷ como los padres Blancos de Monseñor Lavigerie¹³⁵⁸ fueron acusados de llevar a cabo acciones proselitistas entre enfermos y moribundos. Sin embargo, a pesar de las esperanzas en una futura conversión de los marroquíes al cristianismo a través del ejemplo evangélico, lo cierto es que no encontramos documentación de la época del padre Lerchundi en donde se levanten acusaciones contra la labor de las hermanas franciscanas por parte de la población marroquí, no haciendo sino que, durante estos años, mejorase la imagen que los marroquíes tenían de los misioneros franciscanos¹³⁵⁹.

¹³⁵⁴ SURUN. I. (Coord.). *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires...* pág. 311.

¹³⁵⁵ Es notorio en Marruecos el papel político que llegaría a ejercer el doctor Ferdinand Linarès, quien se convirtió en agente oficial de la Legación francesa en Tánger, donde estuvo hasta 1901. Tuvo un destacado papel como médico en la corte de Mulay Hassan I, a la vez que un importante ascendiente sobre el sultán marroquí.

¹³⁵⁶ MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. *Intimidades de Marruecos...* pág. 18.

¹³⁵⁷ CLANCY-SMITH. Julia. A. *Mediterranean's. North Africa and Europe in the Age of Migration. 1800-1900...* pág. 253.

¹³⁵⁸ GANIAGE. Jean. *Histoire contemporaine du Maghreb. De 1830 à nos jours*. Paris. Fayard Éditions. 1994. pp. 205-206.

¹³⁵⁹ AKMIR. Youssef. *De Algeiras a Tetuán. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos*. Ministerio de Cultura. Gobierno de España. Universidad Mohammed V. 2009. Rabat. pág. 188.

EL PADRE LERCHUNDI Y LA LENGUA ÁRABE.

Una de las principales actividades del prefecto apostólico fue el cultivo de la lengua árabe, tanto en su forma culta, también denominada clásica, *fusha*, como en la variedad dialectal, *dariya*. Durante su estancia en Granada, a la espera que se resolviesen los asuntos referentes a su designación como prefecto apostólico, procedió en la ciudad andaluza al perfeccionamiento del estudio de la lengua árabe, trabando amistad con el insigne arabista, Francisco Javier Simonet, con quien no solo compartía el interés intelectual sobre los estudios de esta lengua semita, sino igualmente, todo un ideario en donde el catolicismo se constituía como el principal vector de ambos para la labor que habría de llevarse a cabo en Marruecos, si bien desde perspectivas diferentes, destacando el belicismo imperante mostrado por Simonet. El fraile completó esta labor de estudios con la creación de centros pedagógicos que sirvieran para fomentar los estudios lingüísticos, así como para preparar a los misioneros a llevar a cabo la futura acción misional en el ámbito marroquí. De este espíritu nació la escuela de árabe de Tetuán, la tipografía hispano-arábiga de Tánger y el colegio de misioneros de Chipiona, en el restaurado santuario de Nuestra Señora de Regla de la localidad gaditana.

La cuestión del estudio de la lengua árabe por parte de los franciscanos en Marruecos y en Tierra Santa ha sido ampliamente tratada por el célebre investigador de Marruecos, Ramón Lourido Díaz. La necesidad de profundizar en los conocimientos de la lengua árabe fue fundamental para la actividad de la Custodia de Tierra Santa, debido al intenso contacto de la misma con las minorías cristianas del área levantina, tanto en Siria-Palestina como en Egipto, ya que gran parte de la actividad misional de los mismos estaba dirigida hacia la reintegración de estas comunidades al seno romano. Los franciscanos llegaron a erigir un colegio misionero en la ciudad de Damasco¹³⁶⁰ en donde se formaba al personal para el aprendizaje de la lengua árabe¹³⁶¹. Como se ha afirmado con anterioridad, la ausencia de comunidades cristianas en el imperio marroquí restaba sentido al aprendizaje de la lengua árabe entre los religiosos, ya que su acción se limitaba teóricamente a la asistencia de las

¹³⁶⁰ Colegio que fue saqueado y asesinados parte de sus estudiantes y profesores en las matanzas de cristianos que se sucedieron durante el año de 1860, producto de las tensiones comunitarias que había ido produciendo el sistema de protección sobre las minorías cristianas, ante la indiferencia de parte de las tropas otomanas acantonadas en la ciudad.

¹³⁶¹ Para conocer mejor la labor de estudio de la lengua árabe entre los franciscanos destinados a Tierra Santa durante Edad Moderna y Contemporánea, consultar la obra de LOURIDO DÍAZ, Ramón. *El estudio del árabe entre los franciscanos españoles de Tierra Santa. Siglos XVII-XIX*. Editorial Cisneros. 2006. Madrid.

comunidades europeas. Ya desde la fundación de la misión en el siglo XVII, el estudio de esta lengua por los franciscanos podía entrañar que fuesen acusados de aprender dicha lengua con fines proselitistas entre la población marroquí. Si bien, a nivel general, por lo que nos muestra Lourido, no parece que fuese necesario el uso de otra lengua que no fuese la castellana, ciertamente extendida en el imperio, y más entre los moriscos y renegados, no menos cierto era que el aprendizaje del árabe también podía librarles de situaciones comprometidas¹³⁶². No obstante, un suceso ocurrido en 1636 vino a corroborar el peligro que suponía el que fuese público el aprendizaje del árabe entre los frailes. Los franciscanos de Marrakech escogieron como maestro de árabe a un morisco que se hacía llamar Ibrahim Tello. Lourido nos narra como, llegado un determinado momento, intentó el morisco convencer a los frailes de la incoherencia de los dogmas trinitarios a lo que fray Pedro de Alcántara, uno de sus alumnos contestó declarando lo incierto de dichas afirmaciones anticristianas. El morisco acusó entonces al fraile de tratar de hacer que abjurase de la religión islámica, siendo llevados los frailes ante el sultán Mulay Muhammed as Cheij es Seghir (1636-1655) Ante esta situación el sultán les llegó a cuestionar el porqué del aprendizaje de la lengua árabe, si su actividad se ceñía a los cautivos cristianos, extranjeros todos ellos. Lourido afirma que, experiencias como ésta, hizo desistir a los religiosos¹³⁶³, hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX, de llevar a cabo un estudio sistematizado del árabe.

No obstante, con la llegada de la casa Borbón a España, y especialmente bajo el reinado de Carlos III (1759-1788) se dio un renovado interés político-comercial por la ribera sur mediterránea, procediéndose a un sucesivo intercambio de embajadas entre los monarcas marroquíes, especialmente con su contemporáneo Mulay Muhammad III ben Abdallah (1757-1790), firmándose tratados comerciales entre ambos países, y poniendo fin, en teoría, al cautiverio hispano-marroquí en ambos países¹³⁶⁴. Fruto de este creciente interés por los

¹³⁶² LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. Siglos XIII-XVIII” (pp. 131-151) En ALBEROLA FIORAVANTI. M^a. Victoria, DE ÁGRED A BURILLO. Fernando, LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes*. AECID. 2010. Madrid. pág 144.

¹³⁶³ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. Siglos. XIII-XVIII”...pág. 145.

¹³⁶⁴ Ambas cuestiones han sido estudiadas por LOURIDO DÍAZ. Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII. Relaciones político-comerciales del sultán Sidi Mohammed Ben Abdallah con el exterior. (1757-1790)*. Madrid. AECID. 1989.

estudios árabigos¹³⁶⁵ se llevó a cabo igualmente un trabajo de catalogación, recogida y análisis de los manuscritos árabigos que se encontraban en las diferentes bibliotecas de España, especialmente en la del Escorial. Se solicitó la participación de monjes siro-libaneses, especialmente maronitas y de religiosos estudiosos del árabe para que llevasen a cabo las labores de traducción e interpretación de textos, especialmente aquellos relacionados con los tratados de agricultura como el *Libro de Agricultura* de Ibn al Awwam, realizado por también franciscano José Banqueri¹³⁶⁶, en un contexto en donde los planteamientos fisiócratas fueron objeto de una especial atención, tratándose de buscar en fuentes antiguas árabigas recursos que condujesen a hallazgo de soluciones para la revitalización de la agricultura española¹³⁶⁷, así como medio a través del cual favorecer el comercio con los países del norte de África y el Levante mediterráneo. Especial importancia tuvo el papel del maronita Miguel Casiri en la catalogación de los manuscritos de El Escorial, así como la familia San Juan, Elías Scidiac, Antonio Baghna y Pablo al Haddar etc.¹³⁶⁸. De la misma manera, los franciscanos venidos de

¹³⁶⁵Es preciso tener en cuenta que recientemente se está haciendo un proceso de revisión de la proyección de los estudios árabes en España durante el siglo XVII. Tradicionalmente se había considerado este siglo como un periodo en que se produjo el abandono de los estudios árabigos. La idea acerca de la imposibilidad de asimilación de las poblaciones moriscas, especialmente tras la rebelión de la Alpujarras de 1568-1570, había motivado teóricamente el decaimiento de los estudios árabes, tan impulsados a principios del siglo XVI como medio a través del cual llevar a cabo la evangelización de estas poblaciones. La expulsión de los moriscos de 1609 que supuso el fin institucional de la presencia morisca en el país habría marcado el cierre de esta etapa. Sin embargo, recientes estudios reflejan una prolongación en el cultivo de los estudios árabigos durante el siglo XVII vinculado a la aparición de los Libros Plúmbeos de a partir de entonces conocido Sacromonte granadino. Durante todo el siglo estudiosos de la lengua árabe discutieron sobre la autenticidad de los mismos, ayudando a la transformación del tratamiento que hasta entonces había venido desarrollado el estudio de la lengua árabe, al presentar el cultivo de la lengua un elemento de erudición más allá del valor utilitario, como medio para la conversión y para la controversia religiosa, que caracterizó el siglo XVI. Gracias a ello se está pudiendo constatar como el renacido arabismo español del siglo XVIII, hasta entonces visto como un producto reintroducido, fue el resultado no obstante de una tradición mantenida durante el siglo XVII. Para profundizar consultar las obras de BARRIOS AGUILERA. M. GARCÍA ARENAL. Mercedes. *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Granada. Editorial de la Universidad de Granada. 2006. BARRIOS AGUILERA. M. GARCÍA ARENAL. Mercedes. *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. GARCÍA ARENAL. Mercedes. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. *Un oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*. Madrid. Marcial y Pons Ediciones de Historia. 2010.

¹³⁶⁶ FERNÁNDEZ. Paz. *Arabismo español en el siglo XVIII. Origen de una quimera*. AECID. 1991. Madrid. pág. 8.

¹³⁶⁷ Para profundizar sobre la fisiocracia española consultar la obra de LLUCH. Ernest. *Agronomía y fisiocracia en España. 1750-1820*. Valencia. Institución Alfonso el Magnanim. Institucio Valenciana d'estudis i investigacio. 1985.

¹³⁶⁸ Para profundizar sobre los maronitas que llevaron a cabo trabajos en la búsqueda, catalogación y traducción de fuentes árabigas en España, consultar la obra de GEMAYEL. Nasser. *Les échanges culturels*

Tierra Santa también se convirtieron en figuras indispensables que ayudarían a la enseñanza del árabe en la península, destacando figuras franciscanas por su conocimiento del árabe como fray José de San Antonio de Moura, fray Manuel Rebelo da Silva, fray Patricio de la Torre o el citado José Banqueri¹³⁶⁹. Durante el reinado de Carlos IV (1788-1808) se llegó incluso a costear expediciones como la de Domingo Badía y Leblich (1767-1818), más conocido como Ali Bey¹³⁷⁰, sobre el Marruecos de Mulay Sliman. Este nuevo interés por el vecino marroquí contribuyó a dar una nueva oportunidad a los estudios árabes entre los franciscanos de Marruecos. El fin de la esclavitud islamo-cristiana había supuesto que los franciscanos se encontrasen en una nueva situación en la que el contacto con la población autóctona era más asiduo, al no estar limitados a las mazmorras de los cautivos¹³⁷¹. La presencia cada vez mayor, y sobre todo, tras el reinado de Mulay Muhammad III, de comerciantes europeos, había provocado una mayor necesidad de conocimientos de la lengua con la que poder comunicarse para llevar a cabo convenios, contratos y demás asuntos comerciales, por lo que se dio una mayor tolerancia ante la idea del aprendizaje por parte de los europeos, y por ende, de los religiosos. El impulso para la creación de una escuela en donde se procediese a enseñar la lengua árabe no partió de un franciscano, sino de un jerónimo, Fr. Patricio de la Torre, quien solicitó a las autoridades pasar a Marruecos para continuar sus estudios de la lengua arábiga. Sin embargo, las circunstancias e inestabilidad españolas hicieron que el fraile no se pudiera dedicar con mayor profundidad al estudio de la lengua, lo que impulsó al entonces cónsul de España en la ciudad de Tánger, Antonio González Salmón¹³⁷², a solicitar recursos al gobierno español para establecer allí un centro de

entre les maronites et l'Europe. Du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn Warqa (1789). Beyrouth. Cariscript. 1984.

¹³⁶⁹ SOTO PÉREZ. José Luis. "El hombre y su circunstancia".(pp. 15-54). *Arabismo e ilustración. Correspondencia literaria (1791-1803). De fray José Banqueri con don Fr. Manuel del Cenáculo Vilas Boas. Obispo de Beja. Arzobispo de Évora.* Oviedo. Universidad de Oviedo. 1985.

¹³⁷⁰ Para conocer más consultar la obra de ALMARCEGUI ELDUAYEN. Patricia. *Ali Bey y los viajeros europeos a Oriente.* Barcelona. Bellaterra. 2007.

¹³⁷¹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. Creación en Tánger, en 1800, de una escuela de árabe". (pp.213-247). En ALBEROLA FIORAVANTI. M^a Victoria, DE AGREDA BURILLO. Fernando y LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes.* Madrid. AECID. 2010. pp. 215-216.

¹³⁷² Quien sustituyó en el consulado de Tánger a su hermano Juan Bautista Manuel González Salmón en 1799, teniendo que irse ese mismo año de Marruecos ante la aparición de un brote de peste en el país. Se mantuvo como cónsul de la ciudad de Tánger hasta su expulsión en el año 1808 por decisión del sultán.

enseñanza del árabe, regentado por los franciscanos, puesto que ya ellos poseían las infraestructuras en el país, reduciéndose por tanto los gastos a compras de gramáticas y diccionarios¹³⁷³. Como nos afirma Lourido, se pretendía erigir un centro de enseñanza de la lengua árabe por los misioneros, donde además el gobierno español pudiera formar en el futuro intérpretes de lengua árabe¹³⁷⁴. En este embrionario centro de enseñanza del árabe se formó un religioso franciscano que se convirtió en una importante pieza de la diplomacia española durante estos primeros años del siglo XIX, el padre Pedro Martín del Rosario. Junto a él, padre José Cordero de la Cruz, siendo ambos alumnos del fraile jerónimo destinado en Tánger¹³⁷⁵. Sin embargo, la difícil situación en la que atravesó España durante los primeros años del siglo XIX, junto con la devastadora guerra contra la invasión francesa, provocó el abandono del proyecto ante la falta de fondos y alumnos que ingresasen en el centro.

No fue hasta la llegada del padre Lerchundi cuando se volviese a retomar este nuevo interés por la enseñanza del árabe y hacerse realidad los proyectos de creación de una escuela de árabe. El propio padre Lerchundi, formado en el colegio de misioneros de Priego, se había dedicado, durante su estancia en el país magrebí como misionero, a la profundización de sus conocimientos en la lengua árabe, llegando a plantearse la posibilidad de ser enviado a Argelia, donde parece que continuaría sus estudios en manos, según nos indica Lourido, de L. J. Bresnier con quien mantenía correspondencia erudita. Sin embargo existen dudas acerca de si pudo haber sido con Orestes Houdas o René Basset, con quienes hubiese llevado a cabo esa formación¹³⁷⁶. El mismo fue quien, finalmente, y con el apoyo del ministro de Estado, Segismundo Moret, fundó, en la ciudad de Tetuán, una escuela hispano-arábiga en el verano de 1886. La finalidad de la creación de la escuela era la misma que había tenido la proyectada en 1800, la formación de misioneros para Marruecos, así como para la formación de futuros

¹³⁷³ LOURIDO DÍAZ. Ramón . « El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. Creación en Tánger, en 1800, de una escuela de árabe"...pág. 220.

¹³⁷⁴ LOURIDO DÍAZ. Ramón . « El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. Creación en Tánger, en 1800, de una escuela de árabe"...pág. 222.

¹³⁷⁵ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. Fr. Pedro Martín del Rosario. 1771-1854. (pp.153-211). En ALBEROLA FIORAVANTI. M^a. Victoria, DE ÁGREDA BURILLO. Fernando, y LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes*...pp. 155-156.

¹³⁷⁶ LOURIDO DÍAZ. Ramón. « El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la Restauración de la Misión hasta hoy. 1860-2000. (pp. 249-295). En ALBEROLA FIORAVANTI. M^a. Victoria, DE ÁGREDA BURILLO. Fernando, y LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes*... pág. 260.

intérpretes de árabe de los consulados españoles¹³⁷⁷. Se trataba igualmente de cumplir lo firmado en las paces de Tetuán con el sultán, para instalar, en principio, en Fez, corazón espiritual del Imperio, una casa-misión y centro de enseñanza de la lengua árabe y que nunca llegó a materializarse¹³⁷⁸.

La obra de Lerchundi evidenció el papel que para él y las misiones de Marruecos tenía el aprendizaje de la lengua árabe, siendo plasmada la importancia que adquiriría su aprendizaje en los “Estatutos Municipales” de la misión, aprobados en julio de 1881¹³⁷⁹. Igualmente Lourido, así como Tomás García Figueras, en su obra *La acción africana de España en torno al noventa y ocho*¹³⁸⁰, recogen el plan de estudios que se siguió en dicha escuela. En el programa de estudios, entre los libros de texto para el aprendizaje de la lengua árabe, estaba en primer lugar los *Rudimentos del árabe vulgar*, escrito por el propio padre Lerchundi, así como su *Crestomatía*. Llama la atención la práctica de traducción de textos bíblicos al árabe, en concreto de las biblias traducidas al árabe por los religiosos jesuitas de la Universidad de Saint-Joseph. Sabemos por el propio Lerchundi que, para la elaboración de su *Rudimentos del árabe vulgar*, publicada por primera vez en 1872 y su posterior *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos. Con gran número de voces usadas en Oriente y Argelia* de 1892, procedió a la utilización de tratados sobre la lengua árabe, sobretodo de autores franceses¹³⁸¹. Suponía una gran dificultad recoger toda una serie de palabras de árabe dialectal, del cual no existía anteriormente casi ningún tratado, al margen de los trabajos realizados por los

¹³⁷⁷ Si bien Segismundo Moret solicitó al padre que permitiesen el ingreso en la misma de alumnos no franciscanos, lo cierto es que, como afirma Lourido, el padre franciscano desde su inauguración había permitido la entrada a cuatro alumnos no religiosos, considerados por el fraile como excelentes para el aprendizaje del idioma.

¹³⁷⁸ En el año 1877 se procedió al envío de una embajada liderada por el ministro plenipotenciario Eduardo Romea, designado el 22 de febrero de 1875, con destino a la ciudad de Fez, en la que, si bien no hubo participación de los franciscanos, debido a la situación de inestabilidad que pasaba la misión debido al conflicto generado con la sucesión del padre Cerezal, sí se solicitó la cesión de una casa para las misiones en Mogador, así como el permiso para el establecimiento de misioneros en el interior del Imperio, en concreto en las ciudades de Fez y Mequinez. BECKER. Jerónimo. *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX*...pág. 163

¹³⁷⁹ LOURDO DÍAZ. Ramón. « El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la Restauración de la Misión hasta hoy. 1860-2000”...pág. 267.

¹³⁸⁰ GARCÍA FIGUERAS. Tomás. *La acción africana de España en torno al noventa y ocho. 1860-1912*. CSIC. 1966. Madrid. pp. 154-155.

¹³⁸¹ Como eran los de Silvestre de Sacy, M. Savary, L.J. Bresnier, J.H. Delaporte, A. Gorgous, A.P. Caussin de Perceval. E. Daumas, O. Houdas, J.J. Marcel

franciscano Fr. Francisco Cañes, *Gramática árábigo-española, vulgar y literaria*, así como su *Diccionario español-latino-arábigo* o la llevada a cabo por M. Vacas Merino, *Compendio gramatical para aprender la lengua árábigo, así sabia como vulgar*¹³⁸². La inicial susceptibilidad que levantaban los frailes entre la población marroquí musulmana hacía sospechar que, inicialmente, fuera difícil encontrar un *talib* o maestro para que les proporcionara los conocimientos necesarios para el aprendizaje de esta lengua¹³⁸³, de ahí la justificación que argüía Lerchundi a la hora de presentar sus *Rudimentos* como un medio para facilitar la enseñanza de esta lengua ante la ausencia de árabes que se prestasen a ello, idea que se había generalizado en la literatura colonial para aquéllos que quisieran conocer la lengua árabe¹³⁸⁴. Sin embargo como afirma Mohammed Ibn Azzuz Hakim, finalmente, terminó por encontrar a un joven marroquí, del que el autor tiene indicios de haber participado en la elaboración del vocabulario¹³⁸⁵. Por otra parte, resultan contradictorias estas afirmaciones sobre la ausencia de personal marroquí dispuestos a colaborar en la enseñanza de la lengua, teniendo en cuenta los agradecimientos que hace a diversas personalidades marroquíes en su obra¹³⁸⁶. Es importante destacar el papel que tuvo el padre Lerchundi en la creación de una metodología del aprendizaje de la lengua árabe dialectal, en un contexto, como era el del arabismo español, que por cuyas peculiares características¹³⁸⁷, hizo que fuesen

¹³⁸² LOURIDO DÍAZ. Ramón. “Estudio preliminar”. Pp. VII-LXXXVI. En LERCHUNDI. José María. *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*. AECID. 1999. Madrid. pág. XXIV.

¹³⁸³ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “Estudio preliminar”...pág. XXVIII.

¹³⁸⁴ MARÍN. Manuela. “¿Un empeño imposible?. Aprender árabe en España para entenderse en Marruecos. Siglos XIX-XX. (pp.253-276). En MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. *Regenerar España y Marruecos*...pág. 257.

¹³⁸⁵ AZZUZ HAKIM. Mohammed Ibn. “La figura del padre Lerchundi en el señor de la sociedad marroquí” pp (...). En CALVO MORALES. Gaspar. LOURIDO DÍAZ. Ramón. *Marruecos y el padre Lerchundi*. Mapfre editorial. 1996. Madrid. pp. 262-274.

¹³⁸⁶ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la Restauración de la misión hasta hoy. 1860-2000”...pág. 195.

¹³⁸⁷ Es importante tener en cuenta el escaso interés mostrado por el arabismo académico español en el siglo XIX y XX que, a diferencia de lo que sucedió en otros países como Francia, participó muy limitadamente en el cultivo de los estudios de carácter colonial, como era todo lo referente a Marruecos. El estudio del mundo andalusí copó la mayoría de los estudios académicos, produciéndose una especie de encantamiento hacia ese “Oriente doméstico” al que los grupos eruditos españoles podían acudir lejos de las aventuras coloniales. De hecho, los arabistas españoles se conformaron así como un grupo de eruditos incapaces de articularse como elemento de apoyo a la empresa colonial. Ello, sin embargo, no indica que faltasen iniciativas, pensemos que un arabista insigne como Eduardo Saavedra fue uno de los fundadores de la Asociación de Africanistas, o en los impulsos dados por hacer confluir al mundo académico con los proyectos coloniales en el norte de África, ofrecidos por un Julián Ribera. A pesar de este ensimismamiento, no se puede afirmar que, el arabismo

escasas las iniciativas académicas por difundir los medios para el aprendizaje de la lengua árabe dialectal marroquí. Al margen de los intentos llevados a cabo por el Julián Ribera, quien pretendió llevar a cabo una sistematización desde el mundo académico para el estudio y aprendizaje del árabe dialectal marroquí¹³⁸⁸, el padre Lerchundi emerge como una de las escasas personalidades que dedican una especial atención a su cultivo.

Consultando el vocabulario de Lerchundi se observa la notable presencia de palabras y expresiones de carácter religioso católico, lo que lleva a plantear qué necesidad habría de traducir toda una serie de textos, vocabulario y expresiones de perfil católico en un país donde no existen comunidades cristianas árabes. En Argelia, la campaña llevada a cabo por los religiosos franceses, en particular los padres blancos de Lavigerie pretendían una restauración del cristianismo en el norte de África y de ahí su ambición por reproducir en las lenguas locales los textos religiosos cristianos. Sin embargo, teóricamente, los franciscanos habían renunciado a llevar a cabo cualquier tipo de propaganda religiosa en el territorio marroquí, ¿por qué utilizaban en su práctica de aprendizaje palabras y expresiones difícilmente comprensibles para los marroquíes musulmanes por su contenido explícitamente cristiano? Oissila Saaïdia nos muestra cómo para los jesuitas y los padres blancos en misión no era suficiente un conocimiento básico de la lengua sino que debían *ser capaces de abordar todos los temas de conversación cualquiera que fuese el interlocutor, de hacer sermones, de escribir en revistas, y en otros términos, apropiarse de la lengua*¹³⁸⁹. Hay que tener en cuenta que la posibilidad para poder llevar a cabo determinadas comunicaciones en determinadas circunstancias de la vida de las personas, especialmente aquéllas que se desarrollan en el

español, estuviese completamente desconectado del fenómeno colonial. Para profundizar sobre este aspecto del arabismo español consultar la obra de LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “Arabismo y orientalismo en España. Radiografía de un gremio escaso y apartadizo”. Separata. *Awraq*. Vol. 11. 1990.

¹³⁸⁸ La conformación inicialmente de un proyecto de centro de Arabistas (1904) y posteriormente la constitución de la Junta de Enseñanza para Marruecos (1913) pretendía establecer un centro en donde confluyeran las sinergias de los grupos con intereses en Marruecos, queriendo hacer partícipes al arabismo académico español de las iniciativas en pro de la penetración pacífica. Pretendía, como el mismo Bernabé López García afirma, vincular arabismo con los nuevos impulsos coloniales de España en Marruecos. Ambos proyectos fracasaron, no terminándose nunca de vincularse el arabismo académico al africanismo de oficio, distanciándose aún más las posturas según fue incrementándose el papel del ejército en la cuestión de Marruecos a finales del siglo XIX y principios del XX. Para profundizar consultar la obra de LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español 1840-1917*. Granada. Editorial Universidad de Granada. 2011.

¹³⁸⁹ SAAÏDIA. Oissila. *Clerc catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du XX siècle. Discours croisés*. Paris. Geuthner. 2004. Pág. 200.

ámbito de hospitales y centros sanitarios, podían tener una profunda impresión en el ánimo de las gentes. Aparte de como obligación médica, la comunicación con el paciente, podía dar lugar a conversaciones de tipo más trascendentales y de carácter espiritual que podía inclinar el ánimo de ciertos individuos hacia las prédicas de los religiosos, siempre desde la discreción para que no levantase las suspicacias del interlocutor. El propio prefecto había expresado, aún siendo simple misionero en Tetuán, su concepción acerca de la utilidad de la lengua árabe en una nota dirigida al ministro de Estado el 10 de diciembre de 1875, en donde afirmaba;

*“(...) comprendiendo que el mayor medio de propagar la Santa Doctrina Evangélica en estos países era el ponerse al alcance de las poblaciones infieles por medio del estudio de su civilización y su lengua (...)”*¹³⁹⁰.

Viendo la concepción que el religioso franciscano tenían respecto al papel de la lengua la obra, es evidente que su trabajo se trató de un instrumento con el fin de fomentar una preparación lingüística con la que en un futuro poder llevar a cabo la evangelización de los marroquíes. A continuación hacemos una exposición de los términos encontrados en sus trabajos lingüísticos relacionados con el árabe dialectal¹³⁹¹.

Con la letra A.

*-Abad, Abadesa, Abogada de los pobres maría santísima, Absolución (sacramental), Absolver (sacramentalmente), Abstención, Absolución (divina), Ácimo, Acólito (monaguillo), Actas de los apóstoles, Adviento, Almas (del purgatorio), Altar (altar mayor), Alzar (en misa elevar la ostia y el cáliz), Amonestación (publicación que se hace en una iglesia antes de contraer matrimonio), Anacoreta, Anticristo, Antioqueno, Antioquía, Anunciación (fiesta de la Anunciación de Nuestra Señora), Apocalipsis de San Juan, Apostatar (de la fe en Jesucristo), Apóstol (de Jesucristo), Apostólico (congregación de los santos apóstoles), Arzobispo, Asiria, Asirio, Asunción (asunción de la Virgen María), Ataúd, Avemaría.*¹³⁹²

Con la letra B.

¹³⁹⁰ Extracto sacado del artículo de ZARROUK. Mourad. “Arabismo, traducción y colonialismo: el caso de Marruecos”. (pp. 425-460). *Awraq*. Vol. XXII. 2001-2005. Pág. 450.

¹³⁹¹ En este cálculo hemos anotado a pie de página aquellas palabras que podían tener un significado ambiguo o que también pudieran tener una significación religiosa en el islam, como pudiera ser la palabra “cielo”, perdón (divino)”, misericordia, o herejía.

¹³⁹² *Acatar, Adorar, Adoración, Amén, Ángel, Apiadarse, Arcángel, Arrepentimiento, Arrepentirse, Arrodillarse, Arrodillado, Arrodillar, Ascensión.*

*-Babilonia, Báculo (báculo pastoral), Bautismal (Pila Bautismal), Bautismo, Bautizar, Beata, Beatificada, Beatificación, Beatificado, Beatificar, Beatitud, Bienaventuranza, Beato, Belén, Bendita (iglesia bendita), Biblia, Buenaventura (decir la).*¹³⁹³

Con la letra C.

-Calçis (voz siríaca de sacerdote cristiano), Calenda (definido como lección del martirologio romano), Cáliz, Campana, Candelaria (Fiesta de la), Canon (regla), Canónicamente, Canónico, Canonización, Canonizado, Canonizar, Capilla (iglesia) Cardenal, Cardenalato, Casto, Casulla. Cátedra (iglesia), Catolicismo, Católico, Celebración de la misa, Celebrar (la fiesta de San Juan), Celibato, Célibe, Cenáculo, Centurión, Ceremonial (libro), César, Cismático, Cisma, Clérigo, Comulgar (dar la comunión), Comunión (sacramento), Concepción (Inmaculada), Concilio, Confesar (sacramento), Confirmación (sacramento), Consagración (de una iglesia), Conversión (hacerse cristiano), Credo, Cristiana, Cristo, Crucificado, Crucificar, Crucifijo, Crucifixión, Cruz, Cura (párroco), Custodia (para el santísimo sacramento).*¹³⁹⁴

Con la letra D.

*-Damietta (Ciudad de Egipto)*¹³⁹⁵, *Decreto (del Papa), Dedicación (de un templo), Dedicar (un templo a Dios), Diaconato, Diácono.*¹³⁹⁶

Con la letra E.

*-Elevación (de la hostia y el cáliz), Elevar (ídem), Epifanía, Episcopal, Epístola, Epistolario, Espíritu (Santo), Eucaristía, Evangélico, Evangelio, Evangelista, Excomulgado, Excomulgar, Excomunión, Éxodo, Extremaunción.*¹³⁹⁷

Con la letra F.

*-Fraile, Franciscanos, Francisco (San), Feligrés, Feligresía, Féretro.*¹³⁹⁸

Con la letra G.

¹³⁹³ *Bendecir, Bendición, Bendito, Blasfemar, Blasfemia, Blasfemo.*

¹³⁹⁴ *Caridad, Caritativamente, Caritativo, Cofrade, Cofradía, Compasión, Compasivo, Conciencia, Condenarse al infierno, Creación, Creador, Creer.*

¹³⁹⁵ Lugar en donde se localizó parte de las acciones de la III Cruzada y en la que estuvo presente según la tradición el propio San Francisco de Asís, antes de entrevistarse con el sultán ayyubí, Abdel-Kamil.

¹³⁹⁶ *Dador, David, Demoníaco, Demonio, Devoción, Devoto, Diablo, Diezmo, Diluvio, Divinidad, Divino, Dolor (de haber ofendido a Dios).*

¹³⁹⁷ *Espíritu, espiritual.*

¹³⁹⁸ *Faraón.*

-*Génesis, Gesenaret, Gentil, Gloria (bienaventuranza), Grey (congregación de fieles bajo sus legítimos pastores), Griego (Grecia), Gracia (don de Dios).*¹³⁹⁹

Con la letra H.

-*Holocausto, Hostia.*¹⁴⁰⁰

Con la letra I.

-*Iglesia (católica, romana, edificio, catedral, triunfante).*

Con la letra J.

- *Jesucristo (Ungido. Mesías), Jubileo (indulgencia plenaria), Judas*¹⁴⁰¹.

Con la letra L.

-*Lamentaciones (de Jeremías), Latín, Latino. Limbo.*

Con la letra M.

-*Mandamientos (de la ley de Dios, de la Iglesia), Mendicante, Miércoles (de ceniza), Misa, Misal, Misión, Misionero, Misterio, Monasterio, Monja, Monje, Mortificación (de las pasiones), Mortificar (los apetitos y las pasiones), Mitra.*¹⁴⁰²

Con la letra N.

-*Nacimiento (de Nuestro Señor Jesucristo), Nave (de una iglesia), Nazareno (natural de Nazaret-Cristiano), Nazaret, Nochebuena, Nuncio, Nicea, Nicomedia, Nínive.*¹⁴⁰³

Con la letra O.

-*Obispado, Obispa, Obispa, Obispa, Obispa, Oblación, Orden (sexto número de los Sacramentos), Orden (instituto religioso), Ordenarse (recibir las órdenes), Original (pecado).*¹⁴⁰⁴

Con la letra P.

-*Padre (nuestro, oración), Palio, Pan (bendito), Paño (del cáliz, del púlpito), Papa (Sumo Pontífice), Papado, Papal, Papaz (sacerdote cristiano, voz usada en Argelia), Paráclito, Paracleto, Paramentos (sacerdotales), Pascua, Pascual (cordero), Pasión (de*

¹³⁹⁹ *Gracia (don de Dios).*

¹⁴⁰⁰ *Hebreo, Hebrea, Huída.*

¹⁴⁰¹ *Jerusalén, Jesús.*

¹⁴⁰² *Mártir, martirio, martirologio, Milagro, Mística, Místicamente, Místico.*

¹⁴⁰³ *Neófito (cristiano), Arca de Noé, Nosotros (Dios tenga misericordia de).*

¹⁴⁰⁴ *Observancia (de la ley de Dios), Ofender (a Dios), Ofrecer (dedicarse a Dios), Ofrenda (a Dios), Omnipotencia (de Dios), Oración, Orar, Ornamento (de las vestiduras).*

Jesucristo), Patriarcado, Patriarca, Patriarcal, Patrocinio, (amparo de Nuestra Señora), Pectoral (de los obispos y patriarcas), Penar (en el Purgatorio), Penitencia (sacramento), Penitente, Pentateuco, Pentecostés, Persona (tercera persona, hablando del misterio de la Trinidad), Pila (Bautismal), Prefecto, Prelacia, Prelado, Presbiterio, Presbítero, Probática (piscina que había en Jerusalén, inmediata al Templo de Salomón), Purgatorio.¹⁴⁰⁵

Palabras con la Q.

-Querubín.

Palabras con la R.

-Redención (por antonomasia la que Cristo, Nuestro Señor, hizo al género humano), Redentor (Jesús), Redimir, Religión (cristiana), Renegado (que renuncia a Jesucristo), Resucitado, Resucitar, Resurrección, Rezo (del oficio divino), Rito (ceremonia establecida por la Iglesia), Ritual (Libro), Roma.¹⁴⁰⁶

Palabras con la S.

-Sacerdotal, Sacramento, Sacrificio (de la misa), Sacristán, Sacristía, Sagrario (lugar donde se deposita a Cristo sacramentado), Salutación (angelical), Salvador (del mundo, Jesús), Samaria, Samaritano, Santiago (santuario), Santiguarse, Santísimo (Cristo de la Eucaristía), Sede Apostólica, Semana (Santa), Seráfico (Serafín), Signarse (hacer la señal de la cruz), Síndico, Sotana, Subdiaconado, Subdiácono.¹⁴⁰⁷

Con la letra T.

-Tabernáculo, Témpora (tiempo de ayuno de precepto de la Iglesia en las cuatro estaciones del año), Teologal (virtudes), Tiara, Transfiguración, Transfixión (hablando de los Dolores de la Virgen Santísima), Trinidad, Triunfante (Iglesia).¹⁴⁰⁸

Con la letra U.

-Unción (sacramento), Ungido (Nuestro Señor Jesucristo), Ungir.

Con la letra V

-Verbo (segunda persona de la Trinidad), Viático (sacramento de la eucaristía que se administra a los enfermos), Vigilia (víspera de una fiesta para la Iglesia), Virgen

¹⁴⁰⁵ Palabra (de Dios), Piedad, Predicar, Predicación, Predicador, Procesión (hablando de la Santísima Trinidad).

¹⁴⁰⁶ Reliquia de un Santo, Revelación, Rezar.

¹⁴⁰⁷ Sermón (cristiano), Sacrificado, Sacrificar, Sacrificarse, Sacrificio, Salmista (rey David), Salmo, Salomón, Salvación, Salvarse, (alcanzar la gloria eterna), Santidad, Santificado, Santificador, Santificar, Santo, Santón.

¹⁴⁰⁸ Teodomiro, Teología, Teólogo.

(*María Santísima, madre de Dios*), *Visitación (de la Virgen Nuestra Señora)*, *Visitador (que visita un Santuario)*, *Vocación (religiosa)*, *Voto (hacer a Dios)*.

Se ve, por tanto, como en este diccionario redactado por el padre Lerchundi se despliega todo un vocabulario, si bien elemental para el conocimiento del cristianismo, un tanto denso teniendo en cuenta la teórica imposibilidad y renuncia de llevar a cabo conversiones al cristianismo. Se pueden agrupar las palabras en grandes grupos: Un primer grupo, palabras de contenido dogmático-teológico como podrían ser *Inmaculada Concepción*, *Paráclito*, etc., un segundo grupo que hace referencia a la propia institución eclesiástica como *sacerdote*, *diácono*, *obispo*, *patriarca*, *Sumo Pontífice*, *fraile* etc. Un tercer grupo compuesto por las palabras propias del ritual de los oficios divinos cristianos y los sacramentos, como *bautismo*, *penitencia*, *confirmación*, *eucaristía*, *viático* etc. El cuarto grupo puede agruparse en aquellos elementos indispensables para la celebración de una misa, en donde se incluirían objetos y vestiduras como son *la casulla*, *cáliz*, *la hostia*, *el sagrario*, *la mitra* etc. El quinto y último grupo de palabras se ha clasificado como aquellos términos que hacen referencia a los evangelios, en los que se incluyen nombres de ciudades y territorios bíblicos como *Belén*, *Nazaret*, *Babilonia*, *Samaria* etc., o bien personajes como *David*, *Salomón* o *Judas*. Igualmente en los *Rudimentos*, escrito con anterioridad al vocabulario también recurre organizar el sistema de enseñanza a través de ejercicios prácticos de traducción en los que se intercalan toda una serie de oraciones propiamente religiosas, con otras directamente relacionadas con el mito de la reconquista de la Península Ibérica. Sin embargo, a diferencia de lo que encontramos en el vocabulario, lo cierto es que estamos ante un vocabulario y fraseología bastante imparcial, pareciendo más bien encontrarnos con una especie de recomendaciones morales y frases piadosas, más que un discurso evangelizador cristiano propiamente dicho. Entre este tipo de frases utilizadas para llevar a cabo traducciones por los alumnos destacamos algunas como;

Pág. 16. *Dios creó el cielo y la tierra.*

Pág. 22. *¿Has visto al diablo? No, no he visto al diablo.*

Pág. 46. *¿No ha venido el creyente?*

Pág. 53. *Dios le bendiga.*

Pág. 167. *Todos los que no guardan los mandamientos de Dios irán al infierno.*

Pág. 171. *Todos los que guarden los mandamientos de Dios irán al cielo.*

Pág. 179. *Observa los mandamientos de Dios.*

Pág. 188. *Lo dividió en dos partes.*

Pág. 188. *Yo partí el arroz entre los pobres.*

Pág. 214. *Yo creeré en Dios y en todos los profetas.*

Pág. 217. *Teme a Dios y no te faltará de nada.*

Pág. 217. *Nuestros padres temieron a Dios.*

Pág. 219. *Obedece a tus padres y recibirás la bendición de Dios.*

Pág. 227. *Lloró por sus pecados, lloró nuestro Señor Jesucristo.*

Pág. 257. *Yo meditare de día y de noche en la ley de Dios.*

Pág. 260. *Me ha bendecido Dios. Dios le bendecirá. Dios nos ha bendecido.*

Pág. 262. *Pidió perdón a Dios. Pedirá perdón a Dios. Pídele perdón por tus pecados.*

Pág. 270. *Mi madre me educó en el temor a Dios.*

Pág. 321. *Si tienes a Dios no te faltará de nada.*

Pág. 323. *Si te olvidas de Dios cometerás muchos pecados.*

Pág. 324. *Si los pobres te piden limosna, dásela por amor de Dios. Si compadecieses a los pobres, Dios se compadecería de ti.*

Pág. 346. *Dios está en todas partes.*

Pág. 372. *No pienso si no en Dios.*

Pág. 373. *Ama a Dios sobre todas las cosas.*

Sin embargo y a pesar de esto, en las actividades llevadas a cabo por el padre Lerchundi no mostró explícitamente ninguna inclinación por la realización de propaganda religiosa. Bárbara Herrero Muñoz afirma como, a pesar de no ocultar la misión evangelizadora del texto, se intuye cierta moderación en este sentido, ya que no recurre, a diferencia de otros vocabularios hispano-árabes como el de fray Pedro de Alcalá¹⁴⁰⁹ o Rafael González Pérez¹⁴¹⁰, a llevar a cabo traducciones de los Diez Mandamientos, en caso del primero, o el Padre Nuestro del segundo¹⁴¹¹.

El religioso era consciente que el dominio de la lengua era uno de los pocos medios a través del cual se podía llevar a cabo la transmisión de buenas doctrinas, que fuesen

¹⁴⁰⁹ *Vocabulista arauigo en letra castellana*, publicado por primera vez en Granada en 1505 de la mano de Juan de Valera de Salamanca.

¹⁴¹⁰ Se trata de una obra realizada por fray Rafael Fernández Pérez dedicada a la lengua clásica, *fusha*, editada en el año 1910 en la tipografía de la Misión Católica de Tánger, es decir con posterioridad a la obra de Lerchundi, llamada *Gramática de la lengua árabe literal o clásica, método teórico-práctico*.

¹⁴¹¹ HERRERO MUÑOZ. Bárbara. "Novedades de la obra lingüística del padre Lerchundi". (pp. 539-554). En *Archivo Ibero-Americano*. Madrid. Nº223-224. Julio-diciembre de 1996. pág. 546.

concebidas como una preparación moral para una futura conversión, siendo llevadas a cabo en la confianza que daban las conversaciones privadas¹⁴¹². Además como habían mostrado los franciscanos en sus actuaciones en otros ámbitos misionales como América, Filipinas, China o Japón¹⁴¹³, el conocimiento de la lengua era la llave a través de la cual se podía llegar a la psicología de los pueblos, preparando así el camino a una posible evangelización. Así por tanto, como afirma Philippe Bourmaud, el aprendizaje de la lengua árabe se convirtió en una obligación, tanto desde un punto de vista pragmático, como en el ámbito hospitalario, como para cualquier situación de necesidad pastoral que pudiera darse¹⁴¹⁴.

La escuela hispano-árabe se pretendía que se convirtiese en un importante centro para el desarrollo del estudio del árabe entre los religiosos, así como para la formación de lo que serían los futuros intérpretes de los consulados. Sin embargo, como nos muestra Lourido, este segundo papel no llegó a consolidarse, pues el gobierno español prefirió seguir enviando a los futuros intérpretes de embajada y consulados a estudiar a Beirut, en concreto a la Universidad de Saint Joseph, centro regentado por los jesuitas. Lourido afirma cómo alguno de los célebres intérpretes de árabe, cuya formación se había atribuido a los religiosos franciscanos misioneros de Marruecos, no hay documentación que acredite su formación en la escuela fundada por el padre Lerchundi. De los hermanos Orsatti (Enrique, Reginaldo y Ricardo, este último llegó a ser considerado célebre en sus estudios del arabismo) no hay documentación que certifique su presencia en la escuela¹⁴¹⁵. En el caso de los frailes franciscanos, algunos de los que allí se formaron, por ejemplo Francisco María Cervera, el padre Julián Alcorta, Pedro Hilarión de Sarrionandia, o el padre fray Juan Rosende Casas, llegaron a ser profundos conocedores de la lengua árabe, siendo requeridos para llevar a cabo labores de colaboración con intérpretes en las embajadas oficiales del gobierno español al sultán de Marruecos. Sin

¹⁴¹² LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la Restauración de la Misión hasta hoy. 1860-2000”...pág. 256.

¹⁴¹³ Para profundizar sobre los métodos practicados por los franciscanos en América, y el Oriente consultar la obra de TORNO SANZ. Leandro. “Método de aprendizaje de lenguas empleado por los franciscanos en Japón y Filipinas. (ss. XVI-XVII)”. (pp. 377-405). En *España en Extremo Oriente : Filipinas, China y Japón...*

¹⁴¹⁴ BOURMAUD. Philippe. « Discipline et familiarisation à travers la médecine. Une mission médicale à Gaza »...pág. 96.

¹⁴¹⁵ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la Restauración de la Misión hasta hoy. 1860-2000”...pág. 274

embargo, se muestra una contradicción evidente en el discurso del religioso. Si bien no se excluía la enseñanza del árabe clásico en la formación de la escuela, mayor peso tuvo el esfuerzo por sistematizar el aprendizaje de la lengua árabe. No obstante, para los diplomáticos y supuestos futuros intérpretes, debía resultar de poca utilidad el aprendizaje de la vertiente dialectal, cuando, en las negociaciones con los miembros del majzén, éstos recurrían al uso de una complicada forma de uso del árabe clásico, de perfil cortesano, que llegó a dificultar la tramitación de negociaciones, como sucedió en las llevadas a cabo para la firma del tratado de Marrakech de 1894¹⁴¹⁶.

De todas maneras Lourido muestra que, en los años noventa, ya se había eclipsado la escuela hispano-arábiga, arguyendo el investigador que la cada vez más abundante presencia de cristianos en el país dificultaba la posibilidad de que hubiese franciscanos que pudiesen dedicarse en exclusiva al aprendizaje de la lengua árabe¹⁴¹⁷. No se puede afirmar si, con la creación de la escuela el padre Lerchundi, hubiese tenido mayores ambiciones de constituir un auténtico centro de estudios árabes en territorio marroquí. Bajo su sucesor Cervera, este tipo de iniciativas quedaron estancadas, no llegándose nunca a alcanzar el dinamismo desplegado por los Padres Blancos en Túnez, dónde llegaron organizar un centro de enseñanzas lingüísticas y estudios de islamología, el célebre IBLA (Institut de Belles Lettres Arabes) creado por el padre Henri Marchal (1875-1957) en 1926, para los religiosos destinados en el norte de África¹⁴¹⁸. Lo cierto es que, a diferencia de estos últimos, los franciscanos en Marruecos debieron de atender una amplia red de escuelas y centros sanitarios, mientras que la Sociedad de Misioneros de África estaba en principio destinada específicamente a la evangelización de la población local, cubriendo la atención a las poblaciones europeas otras congregaciones destinadas a ello o el clero secular. Por tanto, se puede ver cómo la cada vez más importante presencia de españoles y otros europeos en el imperio marroquí fue haciendo más difícil la continuación del cultivo del árabe entre los religiosos franciscanos.

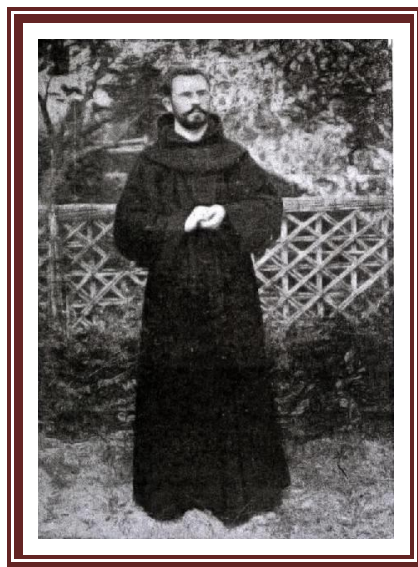
El padre Lerchundi no profundizó personalmente el estudio de las lenguas bereberes de Marruecos, sin embargo, si propuso a uno de los misioneros, Pedro Hilarión de Sarrionandia (1865-1914), que se dedicase a su aprendizaje. Así el prefecto apostólico le

¹⁴¹⁶ ZARROUK. Mourad. “Arabismo, traducción y colonialismo; el caso de Marruecos” ... pág. 444.

¹⁴¹⁷ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la Restauración de la Misión hasta hoy. 1860-2000”...pág. 275.

¹⁴¹⁸ Para profundizar sobre el padre Henri Marchal y el IBLA consultar la obra de SAAÏDIA. Oissilia. “Henri Marchal, Technique d’apostolat auprès de musulmans” (pp. 121-138). En JACQUIN. François. ZORN. Jean-François. *L’Altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne...*

incentivó para la elaboración de una gramática y un diccionario para las voces español-rifeño, uno de los dialectos *amazigh* de Marruecos, como él había hecho con los *Rudimentos* y el *Vocabulario* de árabe dialectal marroquí¹⁴¹⁹. El prefecto le cedió los primeros instrumentos con los que comenzar su trabajo: un evangelio traducido al rifeño¹⁴²⁰, así como toda una serie de cartas eruditas intercambiadas entre el mismo y arabistas franceses de Argelia, a propósito de la lengua kabil y sus semejanzas con el rifeño¹⁴²¹.



Fotografía 11: IMAGEN. PEDRO HILARIÓN DE SARRIONANDIA.

(Fuente. Archivo Diocesano de Tánger)

El padre Sarrionandia finalmente publicó su *Gramática* en 1913, no pudiendo hacer lo mismo con su *Vocabulario* debido a su temprana y violenta muerte. Posteriormente, fue

¹⁴¹⁹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. « ¿El porqué de la reedición de los diccionarios español-rifeño y rifeño-español bajo la doble autoría de Pedro Hilarión de Sarrionandia, como autor base, y Esteban Ibáñez, como recopilador editor? (pp. 13-47). En SARRIONANDIA. Pedro Hilarión. IBÁÑEZ ROBLEDO. E. *Diccionario español-rifeño y rifeño-español*. Bellaterra. 2007. Barcelona. pág.19

¹⁴²⁰ Pudieran ser los siguientes; el Evangelio de San Mateo, dialecto Tamseman, de Londres con fecha de 1887 o bien el Evangelio de San Juan-dialecto Tamseman, editado igualmente en Londres en 1890. LOURIDO DÍAZ. Ramón. “¿Por qué de la reedición de los diccionarios español-rifeño y rifeño-español bajo la doble autoría de Pedro H. Sarrionandia, como autor base, y Esteban Ibáñez, como recopilador editor?... pág. 44 (Nota 13)

¹⁴²¹ LOURIDO DÍAZ. Ramón. « ¿El porqué de la reedición de los diccionarios español-rifeño y rifeño-español bajo la doble autoría de Pedro Hilarión de Sarrionandia, como autor base, y Esteban Ibáñez, como recopilador editor? Pp. 13-48. En SARRIONANDIA. Pedro Hilarión. IBÁÑEZ ROBLEDO. E. *Diccionario español-rifeño y rifeño-español*. Bellaterra. 2007. Barcelona. pág.19

publicado bajo la autoría del religioso franciscano Esteban Ibáñez¹⁴²². Los trabajos de Sarrionandia fueron uno de los ejemplos del interés que despertó entre ciertos círculos intelectuales españoles el mundo amazigh, aunque en una medida mucho menor que en los círculos franceses. La berberofilia presente entre amplios sectores franceses, tanto políticos, como religiosos o académicos, estaba determinada por la elaboración de un discurso político-racial que ha pasado a denominarse el “mito bereber”. Patricia M. Lorcín, quien ha profundizado en el estudio de este discurso ideológico-racial en la Francia de la segunda mitad del siglo XIX y en los principios del XX¹⁴²³, ha señalado que a través de él, se pretendía legitimar la segregación de los grupos bereberes del conjunto de las sociedades, argelina o marroquí¹⁴²⁴, atribuyendo a estas sociedades bereberes rasgos específicos que los alejaban del conjunto de la sociedad arabo-islámica. España, reincidimos, a diferencia de Francia, no llevó a cabo ninguna política semejante una vez se hubo establecido el Protectorado hispano-francés de Marruecos, no siendo hasta el año 1929 cuando se creó el primer centro español de estudios bereberes en Tetuán¹⁴²⁵. Sarrionandia para poder llevar a cabo sus estudios en la lengua rifeña, solicitó, ya con posterioridad a la muerte de Lerchundi, permisos para ir a Melilla para poder practicar más fácilmente el rifeño, y donde recopiló la información con la que elaborar su gramática y vocabulario de lengua rifeña¹⁴²⁶. El vocabulario elaborado por el padre Sarrionandia, a diferencia del realizado por Lerchundi, se caracteriza por una disminución notable del número de palabras específicamente cristiano-católicas:

Con la letra. A.

-Abad, Abadesa, Abadía, Anacoreta, Apostatar (de la fe en Jesucristo).

¹⁴²² Quien al no mencionar en ningún momento el nombre de Sarrionandia sería acusado de plagio por parte de muchos misioneros miembros de la orden franciscana, y conocedores de la obra de Sarrionandia.

¹⁴²³ LORCIN. Patricia. M. E. *Kabyles, arabes, français : identités coloniales...* pp. 195-222.

¹⁴²⁴ Consultar la obra de LAFUENTE. Gilles. *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*. Harmattan. 1999. Paris.

¹⁴²⁵ TILMATINE. Mohand. « Los diccionarios español-rifeño y rifeño-español: su posición en la investigación amazigh y algunas advertencias para su utilización ». Pp. 75-114 En SARRIONANDIA. Pedro Hilarión. IBÁÑEZ ROBLEDO. E. *Diccionario español-rifeño...* pág. 81.

¹⁴²⁶ LOURIDO DÍAZ. Ramón. « ¿El porqué de la reedición de los diccionarios español-rifeño y rifeño-español bajo la doble autoría de Pedro Hilarión de Sarrionandia, como autor base, y Esteban Ibáñez, como recopilador editor? »... pág.20.

Con la letra B.

-*Báculo* (sin matizar si refiere al báculo pastoral), *Bautizar* (especifica como sinónimo de circuncisión), *Bautizo* (especifica como la imposición del nombre al séptimo día)¹⁴²⁷.

Con la letra C.

-*Cátedra*, *Catedral*, *Catolicismo*, *Católico*, *Cristianamente*, *Cristiano*, *Cristo*, *Crucificado* (pone como ejemplo, “el ladrón fue crucificado”¹⁴²⁸), *Celibato* (matiza como “soltería”), *Célibe*, *Concilio* (especifica “junta o congreso”)¹⁴²⁹.

Con la letra F.

-*Fraile*.

Con la letra G.

-*Gloria* (especifica, “el cielo”), *Gracia* (especifica, “don de Dios).

Con la letra H.

-*Hábito*.

Con la letra I.

-*Iglesia* (*templo cristiano*)¹⁴³⁰.

Con la letra J.

-*Jesucristo*¹⁴³¹.

Con la letra M.

-*Monasterio*, *Monja*, *Monje*¹⁴³².

Con la letra O.

-*Ofrenda* (especifica la ofrenda que se hacen a los santones moros)

Con la letra P.

-*Penitencia*, *Pila* (no especifica)¹⁴³³.

Con la letra R.

¹⁴²⁷ *Bendición*, *Bendecir*. Palabras que tienen su equivalente en un contexto islámico.

¹⁴²⁸ Sabemos que en la tradición islámica Dios no permitió a Cristo morir en la cruz.

¹⁴²⁹ *Cielo* (*firmamento*, *paraíso*), *Cofradía* (*Hermandad*). Ídem

¹⁴³⁰ *Idólatra*, *Impío*, *Infiel*. Ídem.

¹⁴³¹ *Judaizar*. Ídem.

¹⁴³² *Mártir* Ídem.

¹⁴³³ *Pascua*, *Pecado*, *Peregrinar*, *Peregrino*, *Profeta*, *Purificar*. Ídem

-Religión (cristiana), Resucitar¹⁴³⁴.

Con la letra S.

-Sacerdote¹⁴³⁵.

Con la letra U.

-Ungir.

Con la letra V.

-Víspera (no específica), Vigilia (no específica), Virgen (no específica)

La diferencia entre un vocabulario y otro es notoria, sin embargo, cabe preguntarse qué móviles llevaron al padre Lerchundi, en un principio tan respetuoso con la susceptibilidad musulmana respecto a la idea del proselitismo, a realizar un diccionario en el que, a diferencia del realizado por Sarrionandia, abundan notoriamente los términos religiosos cristiano-católicos. Como se verá más adelante, la dinámica de la acción española en Marruecos sufrió un drástico giro en los primeros años del siglo XX, alejándose progresivamente del discurso de los religiosos franciscanos españoles los anhelos apostólicos mantenidos por Lerchundi.

Otras de las creaciones del prefecto apostólico fue la constitución de la Imprenta Hispano-Árabe de Tánger, situada cerca de Hospital español. Fue creada en el año 1888, y lo primero que es necesario mencionar es que, como afirma Lourido, se trató de la *primera imprenta*¹⁴³⁶ *de tipo industrial y con caracteres arábigos en el imperio marroquí*¹⁴³⁷. La importancia de la misma radica en que esta tipografía era el principal medio de propaganda de la misión y sus actividades, destacando el papel que adquirió a partir de 1927 la revista *Mauritania* en la difusión del pensamiento y los logros de los franciscanos, habiendo en ellos interesantes estudios sociológicos e históricos sobre Marruecos y sobre la misión en sí misma.

¹⁴³⁴ Recitar, Reliquia, Rezador, Rezar, Rezo. Ídem.

¹⁴³⁵ Sacrificar, Sagrado, Santificar, Santo, Santón, Santuario. Ídem.

¹⁴³⁶ Las primeras imprentas reales de Marruecos habían sido la instalada por Pedro Antonio de Alarcón para la publicación de el *Eco de Tetuán* en 1860, sin embargo no tendría continuidad. El gibraltareño G.T. Albrines instaló una imprenta con la comenzó la publicación de su semanario en español, *al Mogreb al Aksa*. Respecto a la primera imprenta con caracteres árabes otros afirman que el primero fue en 1865, como afirma AYACHE. Germain. *Études d'histoire marocaine*. 1979. Rabat. pp. 139-158.

¹⁴³⁷ LOURIDO DÍAZ. Ramón. « La tipografía hispano-árabe de la Misión Franciscana de Marruecos » pp. 317-330. En ALBEROLA FIORAVANTI. M^a Victoria, DE ÁGREDA BURILLO. Fernando y LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes*. AECID. 2010. Madrid. pág. 317.

Sin embargo el papel ejercido por la imprenta durante la prefectura de Lerchundi fue mucho más modesto, centrándose en la publicación de las gramáticas y vocabularios realizados por los misioneros. Bajo su gobierno se procedió a la publicación en dicha tipografía de las siguiente publicaciones;

Año de 1889.	+ <i>Carta Encíclica de S.S. León XIII</i> (español). 200 ejemplares. + <i>Rudimentos del árabe vulgar</i> del P. Lerchundi. 1000 ejemplares. + <i>Reseña histórica de Nuestra Señora de Regla</i> . Pablo Manuel Castellanos. (español). 1000 ejemplares.
Año de 1892.	+ <i>Vocabulario hispano-arábigo</i> del P. Lerchundi. 1000 ejemplares. +Varios documentos de la Misión. Anónimo. (latín-español). 1300 ejemplares. + <i>Manual devocionario</i> . Anónimo. (español). 1400 ejemplares.
Año de 1893.	+ <i>Rapport présenté au Corps diplomatique de Tanger</i> . ¿ ? (francés). 1300 ejemplares. + <i>El Protestante protestado</i> . Vicente de Tejada. (español). 1500 ejemplares.
Año de 1895.	+ <i>Reglamento de las Damas de Caridad</i> . Anónimo. (español). 1300 ejemplares. + <i>Influencia del elemento indígena en la cultura de los moros de Granada</i> . Francisco Javier Simonet. (español). 1000 ejemplares. + <i>Novena de San Diego</i> . Anónimo. (español). 1500 ejemplares.

TABLA DE PUBLICACIONES DE LA IMPRENTA HISPANO-ÁRABE BAJO LA PREFECTURA DE LERCHUNDI. (Información extraída de la obra anónima *Memoria sobre la Misión Franciscana de Marruecos o apuntes histórico-estadísticos*. Tánger. Tipografía hispano-árabe de la Misión Católica. 1924. Pág. 129.

Al año siguiente de la muerte del Lerchundi se publicó una obra realizada bajo su supervisión; la *Historia de Marruecos* del padre Pablo Manuel Castellanos, la cual, tras su primera edición en el año 1898 en la imprenta hispano-arábiga, llegó a tener una enorme difusión, siendo sus últimas publicaciones realizadas en la década de los cuarenta del siglo XX. El mismo autor redactó una gran obra sobre la labor de los franciscanos en Marruecos, de la que se ha hecho mención al inicio de la tesis: *Apostolado Seráfico en Marruecos. O sea historia de las misiones franciscanas en aquel imperio desde el siglo XIII hasta nuestros días*. El gran desarrollo de la imprenta franciscana tuvo lugar ya bajo la prefectura y posterior vicariato del sucesor de Lerchundi, Francisco María Cervera.

Igualmente se debe hacer una pequeña reseña acerca de la relación que el franciscano mantuvo con los académicos del momento, especialmente con el grupo de los arabistas. Si la labor erudita del prefecto apostólico le llevó a que fuese nombrado miembro de la Real Academia de la Historia en 1874, lo cierto es que en los estudios posteriores su papel como arabista apenas ha sido recalcado. El gran arabista Emilio García Gómez (1905-1995) no señaló el papel llevado a cabo por el fraile en el estudio de la lengua árabe en su famosa “Introducción” del libro IV de la *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal¹⁴³⁸. Otros como Manuela Manzanares de la Cirre lo clasificó como “arabista menor”¹⁴³⁹. La relegación de la figura del fraile y su papel en el arabismo español llega al extremo de ser completamente ignorado en la célebre obra sobre la historia del arabismo español de James T. Monroe¹⁴⁴⁰. Autores como Mourad Zarrouk achacan este relegamiento a la categoría como arabista menor, no debido al papel erudita desempeñado por el religioso, como a su condición de arabista extrapeninsular (casi toda su obra fue llevada a cabo en Tánger) como a la innegable vocación evangelizadora de su trabajo¹⁴⁴¹. Sin embargo, la erudición del fraile franciscano no pasó desapercibida para los grandes arabistas, especialmente para los españoles y aquellos dedicados al mundo magrebí. De estas relaciones, el intercambio intelectual más fructífero del fraile, por lo menos por el número de documentación que en los archivos de la misión en

¹⁴³⁸ GARCÍA GÓMEZ, Emilio. « Introducción » (pp. IX-XXXI) En MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Historia de España. Vol. IV*. Espasa Calpe. 1958. Madrid.

¹⁴³⁹ MANZANARES DE LA CIRRE, Manuela. *Arabistas españoles en el siglo XIX*. IHAC. 1972. Madrid. pp. 187-189.

¹⁴⁴⁰ MONROE, James T. *Islam and Arabs in Spanish Scholarship: sixteenth century to present*. E.J. Brill. 1970. Leiden.

¹⁴⁴¹ ZARROUK, Mourad. “Arabismo, traducción y colonialismo: el caso de Marruecos”...pág. 451.

Tánger encontramos, fue con el insigne arabista andaluz Francisco Javier Simonet¹⁴⁴². Como antes habíamos afirmado, fue con él con quien llevaría a cabo la realización de la famosa *Crestomatía árabe-española* publicada en 1881. Igualmente Lourido señala la necesidad que hay de estudiar desde el mundo de la lingüística la posible influencia del religioso franciscano en la obra del catedrático granadino, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*¹⁴⁴³. La cercanía entre el arabista y el misionero franciscano iba más allá del puro ámbito erudito, tratándose respectivamente con gran familiaridad, informándose sobre acontecimientos familiares etc.¹⁴⁴⁴. La profunda amistad forjada entre ambos respondió posiblemente, más allá del interés que ambos sentían por el conocimiento del mundo árabe, a la profunda proximidad ideológica. Ya en el discurso pronunciado por el académico malagueño, el 2 de diciembre de 1859, había mostrado un especial entusiasmo al vincular, a raíz de la campaña marroquí, el cultivo de la lengua árabe con la expansión de la fe cristiana por el norte de África, afirmando:

“(...) Réstame, señores, manifestar que el fomentar los estudios árabes es necesario para nosotros, los españoles, si animados de antiguos sentimientos religiosos y nacionales queremos dar impulso a las misiones de Oriente y restablecer las de África, reivindicando los antiguos derechos que nos asisten para tener templos y casas de misión en el Imperio de Marruecos, y más todavía, si con altas y grandes miras pensamos en dilatar algún día por esas comarcas, teatro de nuestras antiguas glorias, la religión del Crucificado y la dominación española (...)”¹⁴⁴⁵.

El discurso nacional-católico de Simonet¹⁴⁴⁶, hacía del mismo un firme defensor de la labor llevada a cabo por los frailes franciscanos en Marruecos, creyendo fundamental la presencia de éstos para el bien de España y del catolicismo en el norte de África, calificando

¹⁴⁴² LOURIDO DÍAZ. Ramón. «Intercambio lingüístico entre Lerchundi y los arabistas europeos y marroquíes (Correspondencia con F.J. Simonet)” (pp. 909-932). Separata. *En homenaje a Jacinto Boch Vilá*. Universidad de Granada. 1991. Granada.

¹⁴⁴³ LOURIDO DÍAZ. Ramón. «Intercambio lingüístico entre Lerchundi y los arabistas europeos y marroquíes (Correspondencia con F.J. Simonet)”...pág. 910.

¹⁴⁴⁴ LOURIDO DÍAZ. Ramón. «Intercambio lingüístico entre Lerchundi y los arabistas europeos y marroquíes (Correspondencia con F.J. Simonet)”...pág. 922.

¹⁴⁴⁵ Extracto del discurso pronunciado el 2 de diciembre de 1859, sacado de la obra de LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*...pág. 141.

¹⁴⁴⁶ Para profundizar sobre el pensamiento de Simonet respecto al Islam y Marruecos, consultar la obra de LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “F. J. Simonet ante el colonialismo. 1859-1912. Unos artículos en la *América*” (pp. 25-48) En *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica...*

la religión islámica como “nuestra tradicional enemiga”¹⁴⁴⁷. En el prólogo de la *Crestomatía* se puede encontrar una muestra del discurso que envolvía el pensamiento del arabista y el del fraile franciscano, hablando sobre la utilidad de las misiones, siendo el medio a través del cual ayudar “(...) a la propagación de nuestra fe y civilización católicas por vastas regiones (...)”¹⁴⁴⁸. Igualmente, entre las primeras páginas de la conjunta obra, las traducciones que encontramos realizadas al árabe son de carácter fundamentalmente cristiano-católicas como son *El Padre Nuestro*, *el Ave María*, *el Credo*, *la Salve Regina*, *el Canto Magnificat*, *las Bienaventuranzas*, y *La Pasión de Nuestro Señor por San Juan* capítulo 18 y 19¹⁴⁴⁹. Es fácil por tanto entender la cercanía existente entre el misionero y Simonet. Sin embargo igualmente es cierto que, a pesar de esta proximidad, ambos tenían sus diferencias respecto a la actuación de España en Marruecos, siendo Simonet más proclive a los ardores bélicos¹⁴⁵⁰ frente al padre Lerchundi, que siempre se caracterizó por encauzar las diferencias entre España y Marruecos por la vía diplomática, como vimos que sucedió en el conflicto de Melilla de 1893.

La relación con otro de los insignes arabistas españoles del momento, Julián Ribera (1858-1934), fue mucho menos regular, llegando a darse casos de discordancia entre ambos, destacando cuando Ribera, a través de Pascual Meneu, arabista que trabajaba entonces en la imprenta hispano-arábiga y cuya labor era profundamente apreciada por los religiosos¹⁴⁵¹, propuso al religioso la edición de *Dala'il al jayrat* de al-Jazuli¹⁴⁵², ante lo que se opuso tenazmente el religioso franciscano¹⁴⁵³. La negativa del fraile a la edición de este texto clásico

¹⁴⁴⁷ LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Orientalismo e ideología en el arabismo español. 1840-1917...* pág. 255.

¹⁴⁴⁸ LERCHUNDI. José María. SIMONET. Francisco Javier. “Introducción” (pp. V-XVI). *Crestomatía arábigo-española o colección de fragmentos históricos, geográficos o literarios relativos a España bajo el periodo de la dominación sarracénica, seguida de un vocabulario de todos los términos contenidos en dichos fragmentos*. Granada. Imprenta Indalecio Ventura. 1881. pág. VI

¹⁴⁴⁹ LERCHUNDI. José María. SIMONET. Francisco Javier. *Crestomatía arábigo-española...*pp. 1-9.

¹⁴⁵⁰ LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español. 1840-1917...*pp. 140-144.

¹⁴⁵¹ LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Méneu: una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904). (pp. 499-526). *Sharq al Andalus*. Nº10-11. (1993-1994). Alicante. pág. 508.

¹⁴⁵² Se trata de una de las más importantes recopilaciones de rezos musulmanes dedicados al profeta Muhammad,

¹⁴⁵³ MARÍN. Manuela. MARTÍN PUENTE. Cristina. PÉREZ ALCALDE. Juan Ignacio. *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogo e índices*. Madrid. CSIC. 2009. pp. 170-171.

de maestro sufí, tratándose de uno de los libros religiosos más populares del norte de África, indica los límites de Lerchundi en su deseo de profundizar un acercamiento al mundo arabo-islámico. El fraile franciscano mantuvo correspondencia con otros estudiosos del arabismo, españoles y franceses, entre los que destacaron Antonio Almagro Cárdenas, Francisco Guillén Robles, Leopoldo Eguilaz Yanguas, Teodoro Cuevas, Francisco M^a. Tubino, Reihart Dozy, Budget Meakin, así como con intelectuales marroquíes como Sidi Ali al Salawi al Titwani, Sidi al Arbi al Hindaz, Abd al Jaliq ad-Dayri, Sidi Muhammad Bu Selham, Sidi Muhammad al-Dukali¹⁴⁵⁴.

CRÍTICAS A LA LABOR REALIZADA POR EL PADRE LERCHUNDI.

La labor llevada a cabo por el padre Lerchundi levantó en su momento voces favorables y opuestas. Se ha visto como los gobiernos, especialmente el ministerio de Moret, vieron en el fraile una oportunidad de España para ejercer su influencia en el país de los jerifes, sin embargo, otros sectores políticos, veían en la figura del franciscano la imagen del romanismo del clero español frente a las competencias del estado. Ya en sus comienzos, surgieron conflictos con la Santa Sede por su designación sin tener en cuenta el “teórico” patronato que España ejercía sobre las misiones. Tenemos que tener en cuenta por otra parte que Lerchundi era vasco, de Orio (Guipúzcoa). Como fraile vasco podía levantar sospechas de carlismo, algo de lo que no se libraron otros frailes acusados de lo mismo, así como de romanismo y deslealtad al gobierno¹⁴⁵⁵. En el año 1895 se produjo un escándalo cuando, en la misa del Viernes Santo, el sacerdote José Rodríguez, al llevar a cabo el sagrado oficio, no

¹⁴⁵⁴ Para profundizar respecto a la relación que estableció con todos estos autores españoles y marroquíes, consultar la obra de LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El padre Lerchundi, puente de enlace entre los arabistas europeos y los intelectuales marroquíes”. (pp. 317-330). En ALBEROLA FIORAVANTI. M^a. Victoria. DE AGREDA BURILLO. Fernando. LOURIDO DÍAZ. Ramón. “José Lerchundi y las relaciones culturales hispano-marroquíes de finales del siglo XIX”. (pp 39-66). *Hesperis-Tamuda*. Vol. XXX. Fasc. 1. 1992. LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes*. Igualmente interesante es la consulta del artículo de LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “Lerchundi entre africanistas y arabistas”. (pp. 75-100). En CALVO MORALES. Gaspar. LOURIDO DÍAZ. Ramón. *Marruecos y el padre Lerchundi*. *Op.cit.*

¹⁴⁵⁵ Destacable igualmente fue el rechazo que generó, entre algunos misioneros franciscanos, el privilegio de los cónsules españoles respecto al lugar que debían ocupar en las iglesias durante los oficios religiosos. Finalmente el padre Lerchundi tuvo que enviar una circular a todos los misioneros de las distintas casas misión para imponer dicha decisión, ante la actitud discordante de algunos misioneros. Para saber más, consultar GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la misión de Marruecos...* pp. 337-341.

mencionó el nombre del monarca español en la oración *Pro Catholico Rege Nostrum*¹⁴⁵⁶. El padre José Rodríguez parecía estar bajo la influencia de dos frailes, los padres Ventura y Paisal¹⁴⁵⁷, de los que cita que decían en Tánger haber sido oficiales en la III guerra carlista, y que a propósito de la visita del todavía infante pretendiente Don Jaime de Borbón destacaron por su apego a su figura, habiéndoles acompañado en el recorrido de éste por los alrededores de Tetuán¹⁴⁵⁸. Rápidamente las autoridades consulares comunicaron al gobierno de Madrid, presidido ahora el ministerio de estado por el Duque de Tetuán¹⁴⁵⁹, lo que se podía considerar una deslealtad por parte de los misioneros franciscanos. El padre Lerchundi procedió a responder al ministro de Estado, argumentando que dicha ausencia podía ser debida a que los religiosos españoles, en suelo hispano, tenían la necesidad de citar expresamente el nombre del monarca en la oración del Viernes Santo, mientras que los religiosos españoles en territorio extranjero necesitaban de una autorización especial para citar el nombre del monarca, argumentando que, estaba, en ese momento, realizando las gestiones necesarias para la obtención de dicha autorización. Igualmente argüía que los franciscanos en Marruecos, a diferencia de lo que sucedía en el territorio español, no seguían el misal romano-español, sino el misal romano seráfico en el cual no se establecía que fuese necesario citar el nombre del rey de España¹⁴⁶⁰. El fraile recordaba al ministro que se trataba de un privilegio territorial y que en Marruecos, no siendo “aún” una pertenencia española, no existía la obligación de proceder de esa manera. No obstante, el prefecto, viendo los problemas que podría acarrear

¹⁴⁵⁶ Oración litúrgica establecida por las disposiciones de Pío V y Gregorio XIII, así como por la Sagrada Congregación de Ritos con el decreto del 13 de julio de 1675

¹⁴⁵⁷ Sobre este último, en la documentación de archivo expresa claramente su adscripción al carlismo, no así su participación en la última guerra carlista. ADT. Caja 115. Carpeta. 11-D-1-96. Carta del padre Paisal al padre Julián Alcorta hablando sobre el conflicto de Melilla. Con fecha de 6 de noviembre de 1893. Desde Tánger.

¹⁴⁵⁸ AGA. Caja (15) 17 81/337 . Expediente nº2. Documento redactado por Cándido Galicia, secretario del Cónsul Plenipotenciario de España en Tánger, Sr. Figuera, dirigida al ministro de Estado con fecha de 12 de abril de 1895, haciendo referencia a lo sucedido en Tánger en Viernes Santo de 1893.

¹⁴⁵⁹ Carlos Manuel O'Donnell, II duque de Tetuán (1834-1903). Militar y político español, sobrino del I duque de Tetuán, Leopoldo O'Donnell, presidió la cartera del ministerio de Estado en varias ocasiones durante el reinado de Alfonso XII y la regencia de María Cristina de Habsburgo-Lorena, como miembro del partido conservador. Los periodos de su ministerio fueron en el año de 1879 (16 de mayo-9 de diciembre), entre 1890 (5 de julio) y 1892 (11 de diciembre), otra vez entre 1895 (23 de marzo) y 1896 (19 de enero) y finalmente entre 1896 (5 de marzo) y 1897 (4 de octubre).

¹⁴⁶⁰ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la misión de Marruecos...* pág. 343.

semejante cuestión comunicó a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide para que concediese dicha autorización¹⁴⁶¹. Igualmente en la carta enviada por el prefecto, él mismo aclaraba que había entre los misioneros partidarios ideológicos del carlismo, sin que por ello él pudiera hacer más que limitarles a lo políticamente establecido en sus funciones oficiales, no así en su pensamiento personal¹⁴⁶².

Su actitud en el conflicto de Melilla provocó también la reacción airada de ciertos sectores de la política española, en concreto de aquellos favorables a una intervención armada contra Marruecos, a lo que se oponía expresamente el fraile franciscano, en la línea de la política llevada por entonces por Segismundo Moret. Al igual que entre los políticos peninsulares, hubo miembros del cuerpo diplomático español en Marruecos que no veían con bueno ojos la actividad desplegada por el misionero franciscano. Tras la destitución de José Diosdado, fue designado como nuevo ministro plenipotenciario de España en Tánger Francisco Rafael Figuera (de 11 de marzo de 1889 al 19 de enero de 1893). La actitud del nuevo ministro plenipotenciario distaba de ser cordial con el fraile. Figueras veía con gran recelo la actitud del prefecto, advirtiéndole que las misiones llevaban a cabo una política muy independiente respecto a la efectuada desde la legación española. Si con Diosdado ya se produjeron algunos enfrentamientos, debido a la desconfianza que generaban las buenas relaciones existentes entre el fraile y el propio Mulay Hassan I y sus visires¹⁴⁶³, con Figueras se incrementaron, al tener la creencia de que el fraile mantenía relaciones políticas con los visires del Sultán como el propio Mohammed Torres al margen de la Legación española¹⁴⁶⁴. La actitud del padre Lerchundi hacía que muchos políticos, y entre ellos el propio Figueras, viesen en ella ese profundo romanismo que lo distanciaba de los intereses de España en Marruecos. Dentro del pensamiento de Figueras, debía hacerse específico que todo aquello que hiciese la misión franciscana fuera para favorecer el poder temporal de España¹⁴⁶⁵. Llegó a proponer la sustitución de la propuesta de elevación de la prefectura a vicariato por la

¹⁴⁶¹ GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio. *Los derechos del gobierno español en la misión de Marruecos...* pp. 344-345

¹⁴⁶² LÓPEZ, José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...* pág. 470.

¹⁴⁶³ Especialmente tras la realización de la exitosa embajada del Sultán Mulay Hassan I al papa León XIII, preparada por el padre Lerchundi.

¹⁴⁶⁴ ZARROUK, Monrad. *Los traductores de España en Marruecos (1859-1939)*. Editorial Bellaterra. Barcelona. 2009. pág. 75.

¹⁴⁶⁵ FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuel. *España y Marruecos en los primeros años de la Restauración (1875-1894)*...pág. 232.

creación de un obispado en Ceuta¹⁴⁶⁶, del que pasaría a depender la misión marroquí¹⁴⁶⁷, incorporándose de esta manera al sistema de patronato vigente en España. En uno de los puntos en los que el conflicto entre ambos llegó a mayor extremo, fue en torno al estatuto privilegiado que tenían las misiones para poder efectuar la administración de sus propiedades, cuando éstas se mantenían con dinero del estado español¹⁴⁶⁸. Figueras intentó llevar a cabo una campaña de desprestigio del prefecto, argumentado que estos privilegios eran contrarios a los estatutos de la orden, en donde hacía referencia a la prohibición de la posesión de bienes. La acusación de romanismo, pudo estar, por otra parte, condicionada por el posicionamiento que el prefecto había tomado respecto a la unión de la congregación de los Hermanos Menores de San Francisco, y que suponía la desaparición de la vice-comisaria franciscana de España. Lerchundi, al igual que el padre Paisal, se erigieron en una de las pocas de las voces franciscanas españolas que, en la capítulo general de Pastrana celebrada en 1893 para dirimir en pro u en contra de la unión, se posicionó a favor de la tesis unionistas a Roma, en conexión con el superior general de la orden, Luis de Parma¹⁴⁶⁹. Los recalcitrantes a la unión justificaron que, la posible reacción del gobierno español ante dicho cambio podría originar el fin de las subvenciones estatales para las misiones. Finalmente, terminó triunfando las tesis favorables al mantenimiento de la vice-comisaria, con la figura de Serafín Linares a la cabeza¹⁴⁷⁰. Siendo conocida la sincera opinión del prefecto de Marruecos respecto a la situación de la congregación franciscana era lógico que en determinados círculos políticos fuese visto como un agente de los intereses romanos.

No solo fue el prefecto objeto de críticas. En conjunto, la labor de los religiosos fue también puesta en tela de juicio por numerosos individuos, entre los que citaremos a Gonzalo

¹⁴⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁶⁷ Tras la sustitución de Moret por el marqués de la Vega de Armijo el 12 de junio de 1888, la nueva política del Ministro de Estado continuó con la idea de elevar la prefectura a vicariato apostólico y así se lo comunicó a Figueras para que convenciera a Lerchundi a aceptar dicho cargo. Una vez más y a pesar de las nuevas negociaciones que se quisieron entablar con Roma para proceder a la materialización del proyecto de Moret con Rampolla, este nunca terminó por llevarse a cabo.

¹⁴⁶⁸ ZARROUK, Mourad. *Los traductores de España en Marruecos...* pág. 77.

¹⁴⁶⁹ Para profundizar sobre el papel de este personaje consultar la obra de CARMODY. Maurice. *The Leonine Union...* el capítulo titulado "The Revival of Ultramontane Family" (pp. 83-116).

¹⁴⁷⁰ LOURIDO DÍAZ. Ramón. "El problema de la unión de los franciscanos españoles con Roma y la misión franciscana de Marruecos"...pp. 598-611.

de Reparaz (1860-1939) y Julio Cervera Baviera (1854-1927)¹⁴⁷¹. Baviera recorrió el interior de Marruecos en el año 1877 por primera vez. Tras este viaje publicó *Geografía Militar de Marruecos* en 1884. Al año siguiente salió a la luz *Expedición geográfico militar al interior y costas de Marruecos*. En esta obra hace mención a las misiones franciscanas de Marruecos, afirmando lo siguiente;

“(…) la plaza de España de planta rectangular, grande y despejada, se encuentra nuestro consulado y el espacioso, cómodo e inútil convento de los frailes franciscanos, ocupados por algunos reverendos señores que no hacen absolutamente nada de provecho y que se dan una vida tranquila y envidiable, es decir...que envidian los vagos de profesión (...)”¹⁴⁷².

La crítica de Cervera Baviera parte de su pensamiento político, definido como liberal republicano. Conocida fue su filiación a la francmasonería, siendo él mismo el fundador, junto con Felipe de Borbón y Haim Benchimol, del Gran Oriente¹⁴⁷³ de Marruecos, en 1890. En 1891 el Gran Oriente de Marruecos fue disuelto y se procedió a integrar a sus miembros en el Gran Oriente Español, el cual tendría el control de las logias de Casablanca, Fez, Rabat, Tánger, Tetuán e incluso de Orán¹⁴⁷⁴. La idea de crear una obediencia independiente en Marruecos partía de la división y el conflicto que imperaba en la masonería peninsular por aquellos años, viéndose la oportunidad de regenerar, a través de Marruecos, la masonería

¹⁴⁷¹ Julio Cervera Baviera, nacido en 1854 en Segorbe (Castellón) fue un reputado ingeniero militar quien realizó numerosos trabajos de investigación y divulgación geográfica, científica, y pedagógica. Participó junto al arabista Felipe Rizzo, y al naturalista y meteorólogo Francisco Quiroga Rodríguez, en la expedición financiada por la Sociedad Geográfica Comercial Española para el reconocimiento e investigación de las costas de Río de Oro, que daría argumentos a la clase política española para el reconocimiento de dicha zona como territorio español.

¹⁴⁷² CERVERA BAVIERA. Julio. *Expedición geográfica militar al interior y costas de Marruecos*. Mirabet. 1909. Valencia. pp. 14-15.

¹⁴⁷³ Parece que se hubo formado como una filial del Gran Oriente Español, la gran logia u obediencia histórica masónica nacida en 1889, de la unión de las dos anteriores grandes logias españolas, el Gran Oriente de España y el Gran Oriente Nacional de España, ambas con orígenes en el siglo XVIII español. Para profundizar sobre las logias masónicas española, consultar la obra de BENIMELI FERRER. J. A. (coord.). *La masonería en la España del siglo XIX. Symposium de metodología aplicada a la historia de la masonería española*. Valladolid. Junta de Castilla y León. 1987.

¹⁴⁷⁴ LMRABET. Ali. “Masonería y nacionalismo marroquí antes del alzamiento nacional. 1931-1936”. Pp. 197-204. En SALHI. Mohammed. (Coord.). *Marruecos, España y Portugal. Hacia nuevos espacios de diálogo*. Rabat. Universidad Mohamed V. 1999. pp. 198-199.

peninsular¹⁴⁷⁵. En 1894 se instala el primer taller masónico en Melilla, denominada la Logia *África*, cuyo nacimiento, como afirma Vicente Moga Romero, “(...) estuvo vinculado a la guerra de Margallo y a los masones que con contingentes expedicionarios llegaron a la plaza procedentes de toda España (...). En un momento que toda la masonería española arropaba abiertamente las actividades bélicas de España en Marruecos (...)”¹⁴⁷⁶, frente a la vía diplomática buscada por Lerchundi. Volviendo a Tánger, con fecha de 26 y 27 de abril 1890, tuvo lugar una Asamblea Masónica, presidida por el mismo Cervera, con el cargo de Comendador 33. En los planes de la masonería implantada en el país, especialmente a principios del siglo XX, estaba la constitución de escuelas laicas que diesen “*batalla al clericalismo, cuya influencia nefasta llega hasta aquel trozo del continente africano*”¹⁴⁷⁷. Cervera Baviera igualmente, atacó a los misioneros en el Congreso de los Diputados en el año 1909, ya bajo el vicariato de Francisco María Cervera, llegando a afirmar que, ante la imposibilidad de los frailes de llevar a cabo conversiones en el país, no veía la función de las mismas. Llegó incluso a comentar que se había producido la conversión de un franciscano al Islam, lo que rápidamente desmintieron los frailes franciscanos. Los religiosos se defendieron argumentando que sí se producían conversiones, más la ilegalidad del acto hacía que se realizasen en un ambiente de discreción, invitando los frailes al propio Cervera a ser nombrado padrino de algunos bautizados, previa renuncia a sus creencias masónicas¹⁴⁷⁸, interpretando los religiosos la renuncia de éstos a sus compromisos con las logias como reconversiones. Si se cita este episodio posterior en este apartado es debido a que, en la sesión del 18 de marzo de 1909, la figura del padre Lerchundi fue objeto de ataques, al igual que, en general, las obras de los franciscanos realizadas en Marruecos, por parte del diputado del partido liberal Miguel Villanueva y por el propio Francisco Cervera Baviera.

Sin embargo rápidamente surgieron voces en defensa de los frailes franciscanos, así como de la figura del padre Lerchundi, entre miembros de la cámara de representantes,

¹⁴⁷⁵ MOGA ROMERO. Vicente. *Al Oriente de África. Masonería, Guerra Civil y represión en Melilla. 1894-1936*. Melilla. UNED. 2004. pág. 76.

¹⁴⁷⁶ MOGA ROMERO. Vicente. *Al Oriente de África...* pág. 95.

¹⁴⁷⁷ BENIMELI FERRER. José A. “Preocupación de la masonería de Tánger por la educación y la paz en Marruecos. 1905-1920” (pp. 75-89). *Cuadernos de Historia Contemporánea. Vol. 14*. Universidad Complutense de Madrid. 1992. pág. 77

¹⁴⁷⁸ ADT. Caja. 118. Carpeta IX. Legajo 27, 28, 29, 30. Documento titulado “Razón de algunas imposturas y calumnias dirigidas por los señores Villanueva y Cervera en el Parlamento Español contra los misioneros franciscanos de Marruecos”.

destacando la defensa realizada por el diputado carlista Aguado Salaberry, que el día 27 de marzo pronunció un discurso en que señalaba la mala intención de ambos diputados, impregnados del anticlericalismo como estaban. En defensa de la labor de los franciscanos y de la utilidad de los mismos apelaba al aprecio que Francia había tenido hacia los misioneros viendo en ellos vitales instrumentos favorecedores de la colonización;

“(…) La obra de Lavigerie ¿la ignora el Sr. Villanueva? ¿La ignoran algunos señores de la izquierda? La misión de aquellos frailes blancos ¿la desconoce alguno de los que se sientan en esos bancos? ¿Desconocéis siquiera la misión de aquellas damas francesas acaudilladas por Mme. Jauvohey, las cuales entraban en los mismos harenes, consiguiendo infinidad de conversiones, haciendo un gran bien, no solo a la civilización y al cristianismo, que era su principal objeto, sino a Francia, que las recompensaba en 1867 con 29 medallas de oro? ¿No llegaron nunca a vuestros oídos los discursos pronunciados en el Parlamento francés, donde una y mil veces los oradores de partidos y de todas las ideas hicieron la apología de patriotismo y abnegación de las comunidades religiosas? ¿Quién conservó para la República vecina el Madagascar? ¿quién mantiene en Egipto la enseñanza católica? Los sectarios gobiernos franceses, espíritus más independientes que los liberales españoles que quieren llamarse católico supieron reconocer los grandes servicios que su Nación debía a aquellos hombres, y la más preciada de las condecoraciones de la vecina República fue colocada no solo sobre el pecho del cardenal Lavigerie, sino sobre infinidad de aquellos frailes y muchas de aquellas señoras que abandonando su hogar tranquilo y las ventajas de una civilización europea, fueron a pasar toda clase de privaciones y peligros en Marruecos (...)”¹⁴⁷⁹.

Francisco Cervera Baviera recibió el contraataque más duro contra su alocución en el congreso de la mano de uno de los mismos frailes, el padre Paisal. En las cartas abiertas dirigidas a éste, no solo desmiente las afirmaciones realizadas por Cervera sobre ciertas actitudes del padre Lerchundi, sino que desacredita al autor de la alocución al desmentir afirmaciones realizadas por el propio diputado republicano sobre su presencia en Marruecos y las actividades allí realizadas, como cuando declara haber participado en las embajadas españolas al sultán de Marruecos, desmintiendo el padre Paisal su presencia en las mismas, al no haberse realizado durante su estancia ninguna importante, ni al constar en la documentación su presencia en otras realizadas como las del año 1889 a Rabat¹⁴⁸⁰. De la misma manera recriminaba el oportunismo y la mala fe del militar y diputado republicano, sobre todo al tratar de descalificar la figura de Lerchundi, al que había calificado de

¹⁴⁷⁹ PAISAL. José María. *En vindicación de una injusticia. Los franciscanos en Marruecos. Discursos, cartas y artículos publicados en su defensa contra los ataques que les dirigieron en el congreso algunos diputados españoles*. Imprenta Hispano-Arábica de la Misión Católico-Española. 1909. Tánger. pp. 9-10.

¹⁴⁸⁰ PAISAL. José María. *En vindicación de una injusticia*...pp. 83-85.

aficionado al *Champagne*¹⁴⁸¹. De igual manera salió en defensa del fallecido prefecto, cuando fue calificado de “antipatriota”, haciendo mención de las argucias que tuvo que realizar para evitar la entrada de congregaciones religiosas francesas que habrían supuesto la antesala de la penetración de la república francesa en Marruecos¹⁴⁸².

Sin embargo en la siguiente parte dedicada al padre Cervera centraremos más la atención en este aspecto. Otro de los grandes críticos a las instituciones fundadas por el padre Lerchundi, y no a su persona, fue Gonzalo de Reparaz¹⁴⁸³. En su crítica, lejos de manifestar una crítica a la figura de San Francisco y la congregación, centró sus acusaciones en el papel ejercido por sus representantes en tierras de misión, especialmente en Marruecos. Durante estos años, una parte de la crítica anticlerical había mostrado esta actitud hacia los Hermanos Menores y su papel misional, destacando así la llevada a cabo por el líder-intelectual filipino

¹⁴⁸¹ PAISAL. José María. *En vindicación de una injusticia...* pp. 90-94.

¹⁴⁸² PAISAL. José María. *En vindicación de una injusticia...* pp. 101-102.

¹⁴⁸³ Gonzalo de Reparaz (1860-1939). Nacido en Oporto, hijo del músico Antonio de Reparaz, descendiente lejano por vía materna del general carlista Zumalacárregui. A partir de 1881 iniciará su carrera periodística en Madrid, convirtiéndose en una de las figuras claves del regeneracionismo español, como lo había sido antes del portugués. Se incorporó a la Sociedad Geográfica de Madrid en 1883, desde se imbricó de los postulados intelectuales de africanistas como Eduardo Saavedra y Joaquín Costa. Participó en la fundación en 1884 de la Sociedad de Africanistas y Colonialistas. Desde los círculos ateneístas tomó parte en los debates en torno al papel de España y a sus medios para favorecer la civilización en Marruecos, siendo un firme partidario de la necesidad de toma de medidas que corrigiesen en camino hasta entonces llevado a cabo por los gobiernos españoles, en donde el lucro, los prejuicios religiosos y la corrupción habían sido los principales protagonistas. Veía la acción de España en Marruecos como la última oportunidad de España de regenerarse a sí misma, siempre y cuando llevase a cabo una política inteligente, muy alejada de lo denunciado anteriormente. Ya había denunciado en la guerra del general Margallo cómo las actitudes adoptadas por los gobiernos españoles conducirían tarde o temprano a un desastre, al igual que en las Antillas, donde sus denuncias contra la gestión de la cuestión cubana tuvieron un resultado profético. Debido a su amplia gama de conocimientos respecto a la cuestión marroquí, fue enviado para ayudar en el asesoramiento político del célebre embajador Fernando León y Castillo en el momento en que se estaban formulando los proyectos de reparto de Marruecos de 1902. En 1907 fue enviado como comisionado por el gobierno español a Tánger con el objetivo de ayudar en la preparación de un futuro protectorado español en el norte de Marruecos. Para Reparaz, la penetración económica y cultural, bases de la penetración pacífica debían ser los objetivos que España debía cumplir, formulando un africanismo inclusivo en donde se dejaran a un lado las prácticas hasta entonces llevadas por la administración española en suelo norteafricano. Sin embargo, sus críticas a la actuación española en la ciudad del estrecho le granjeó enemistades poderosas como la de los miembros de los círculos comerciales españoles de la ciudad y del ministro plenipotenciario en Tánger, Alfonso Merry del Val, (principal valedor de los franciscanos con posterioridad) quien consiguió en 1911, tras numerosos informes negativos respecto a la actuación de Reparaz, que fuese llamado de nuevo a Madrid. En 1913 residió en Sudamérica, no regresando a España hasta 1921 en que el desastre de Annual confirmó los desastres que en sus escritos había preconizado a tenor de la actuación colonial española en el norte de África. DÍEZ TORRE. Alejandro. “África y el africanismo del iberista Gonzalo de Reparaz”. (pp. 243-276). En DÍAZ TORRE. Alejandro (coord.). *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*. Madrid. Universidad de Alcalá. 2002.

José Rizal, quien también mostró esta consideración hacia los orígenes de la seráfica orden¹⁴⁸⁴. Reparaz, en su obra *Aventuras de un geógrafo errante*, enmarcado en los años que en estuvo en la ciudad de Tánger como comisionado (1908-1911), siendo ya el tiempo de Francisco María Cervera, llevó a cabo la crítica de algunos aspectos de la obra del padre Lerchundi, especialmente en lo que se refiere al hospital creado por él mismo, profundizando en el capítulo de Cervera sobre ello. Igualmente la Junta de Damas, otra de las instituciones creadas por el religioso franciscano, se convirtió en el blanco de las críticas del periodista, al considerar que este tipo de modelo asistencial caritativo de raíz cristiana lo único que fomentaba era la existencia de toda una serie de individuos a los que él califica como vagos, y de mantenidos, no siendo este el sistema más eficaz para paliar la mendicidad de las calles de la ciudad marroquí. De esta manera termina calificando a dicha junta como *Junta de Damas para el fomento de la Inmoralidad de Tánger*¹⁴⁸⁵.

LA PREFECTURA APOSTÓLICA Y LOS MARROQUÍES. VALORACIÓN DE LA ACTIVIDAD LLEVADA A CABO LOS RELIGIOSOS FRANCISCANOS.

Como se puede observar la intensa actividad desplegada por Lerchundi fue impresionante, dejando una profunda huella en la misiones de Marruecos. Antonio Peteiro Freire afirmaba que, el padre Lerchundi se convirtió como el auténtico renovador de las misiones católicas¹⁴⁸⁶. Según el autor el espíritu de inculturación, su promoción del diálogo interreligioso, así como su actitud hacia la situación de Marruecos, marcó definitivamente el desarrollo de las misiones para siempre. Sin embargo, a lo largo de las páginas se ha visto los límites reales del espíritu del religioso. Como se ha afirmado, la dinámica desplegada por los frailes estaría vinculada al ejercicio de la caridad cristiana como vehículo a través de cual moralizar la sociedad, tratando de hacer de los misioneros modelos de virtud ante los marroquíes. El padre Buenaventura Díaz, en su obra publicada en 1929, dedicada a la caridad de los misioneros explicaba la actividad de los franciscanos del siguiente modo:

¹⁴⁸⁴ CAYETANO. SÁNCHEZ. "Rizal frente a los franciscanos"...pp. 527-530.

¹⁴⁸⁵ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante*...pág. 43.

¹⁴⁸⁶ PETEIRO FREIRE, Antonio (arzobispo de Tánger). "El padre Lerchundi; hombre de Iglesia y renovador". En *Marruecos y el padre Lerchundi*. LOURIDO, Ramón (coord.). Mapfre. 1996. Madrid. pp 49-51.

“(…) Este no predica ni a los moros ni a los judíos de un modo directo, pero sí indirectamente. En la torre de todas sus iglesias aparece la cruz redentora y el misionero lleva siempre al descubierto, pendiente de la cuerda el crucifijo de su profesión. El misionero predica en Marruecos con el buen ejemplo, por su vida recogida y devota, por su asidua asistencia a los enfermos, muchas veces en casas o patios de moros y judíos, y no a enfermos de cualquier dolencia ligera, sino a coléricos, virulentos, leprosos y víctimas de otras mil enfermedades contagiosas la mayor parte de ellas endémicas en el país y con las que ya el Misionero está familiarizado. Predica cuando pide al rico para dar al pobre y va repartiendo la limosna a domicilio, después de haber socorrido a infinidad de necesitados que acuden diariamente a la portería de las distintas casas-misión, sin fijarse nunca en qué credo rezan ni bajo qué bandera se cobijan.

Predica el misionero cuando facilita gratis et amore medicamentos que él mismo confecciona, de cuya salutífera virtud conocen de antiguo los indígenas. Cuando recoge niños abandonados por los padres desnaturalizados y se encarga de enviarlos enseguida a las casas cuna de toda confianza. Predica abriendo las puertas de sus escuelas a los niños jóvenes y a veces a personas mayores de toda nacionalidad y creencias y se esmera en suministrarles aquellos conocimientos que más pueden producir el día de mañana.

Predica por último, yendo de oficina en oficina, en busca de empleo para muchos que se morirían de hambre sin la protección del misionero. Todo esto lo hace él a vista de los moros y los judíos, que no suelen ser los menos beneficiados. Unos y otros los admiran, veneran y respetan, haciéndolo de rechazo por decirlo así, a la Religión Sublime que tales héroes de la caridad engendra (...)”¹⁴⁸⁷.

El mantenimiento del *status quo* de Marruecos, se convirtió para Lerchundi en una cuestión prioritaria. Sin embargo, respondía a un planteamiento en el cual, esta situación, era, por entonces, la única vía a través de la que España podría ejercer su influencia en el Imperio Jerifiano, manteniéndose de esta manera, los religiosos, una mayor independencia respecto al gobierno español al no constituirse el territorio en dominio de Madrid, ni de ninguna potencia que pudiese dificultar la realización de sus objetivos. En definitiva, redundaba en beneficio de España y de la obra de los religiosos en Marruecos. A pesar de ello, sus actuaciones y planteamientos se encontraban muy en la línea de ciertos sectores del gobierno español que abogaba por esta misma opción política al verse incapacitado tanto económicamente, como política y militarmente para llevar a cabo cualquier tipo de ocupación del territorio al estilo francés.

Por lo que respecta al Islam, a pesar de su profundo conocimiento del mundo marroquí, fue un hombre de su tiempo impregnado de las ideas de la época respecto a la religión del Profeta, vinculándose su existencia a la continuidad de ciertos aspectos contrarios a la civilización, como expresa del siguiente modo:

¹⁴⁸⁷ DÍAZ. Buenaventura. *La Misión Católica de Marruecos y la caridad cristiana*. Tánger. Tipología de la Misión. 1919. pp. 44-46.

“(…) Mientras el Islamismo tenga fuerza e impere en África será una tarea muy dificultosa la destrucción de la esclavitud, porque aun prescindiendo de todo interés comercial o terreno, los musulmanes creen que hacen una gran servicio a Dios cautivando a los negros y ganándose los para su falsa religión, y si les fuera posible cautivarían también a los europeos (...)”¹⁴⁸⁸.

Como se ha afirmado, padre Lerchundi, mantuvo una estrecha relación con algunos importantes intelectuales marroquíes de la época con quienes no tuvo reparos a la hora de hacer consultas para resolver dudas en la elaboración de sus diccionarios etc. La actitud de los frailes había levantado la confianza de gran número de marroquíes, llegando a ser requeridos como intermediarios entre las autoridades diplomáticas europeas y los miembros de la cabilas, prefiriendo fiar incluso la traducción de documentos realizados por los jefes de las cabilas a los frailes antes que a los propios intérpretes de las legaciones en caso de conflicto¹⁴⁸⁹. Durante la prefectura de Lerchundi, estas relaciones se mantuvieron e incluso se intensificaron. A su muerte¹⁴⁹⁰ las crónicas nos indican cómo, en el ceremonial de enterramiento del franciscano, las comunidades religiosas presentes en Tánger, especialmente judía y musulmana, ofrecieron sus respetos por la muerte del célebre fraile, el ocho de marzo de 1896, mostrando el afecto que entre éstos había logrado alcanzar el religioso vasco;

“(…) La conducción del cadáver duró dos horas largas de la Iglesia al cementerio, siendo así que la distancia que separa aquella de este es de unos doscientos metros. Tal era la aglomeración de público que asistió al entierro, disputándose todos, el honor de llevar sobre sus hombros los restos venerables de tan insigne religioso. Era tanta la veneración que al P. Lerchundi profesaban los moros, que entre éstos hubo sus conatos de arrebatar el cadáver a viva fuerza para honrarle ellos a su modo, siendo preciso para evitar esto, montar guardia especial en el cementerio. De la veneración en que le tenían los hebreos es buena prueba de ello el hecho frecuentemente repetido, y que en estos días han tenido lugar una y otra vez, según nos aseguran fidedignos testigos de vista, acudir a su sepulcro mujeres hebreas confesando éstas que lo hacen porque saben que Dios les concede cuanto le piden al sepulcro de P. Lerchundi. (...)”¹⁴⁹¹.

¹⁴⁸⁸ AGA. Caja (15) 17 81/319. Expediente 2. Nota del padre Lerchundi al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 8 de noviembre de 1889, desde Tánger. pág. 2.

¹⁴⁸⁹ ADT. Caja 115. Sección A. Expediente IV. Carta del padre Lerchundi al Ministro de Estado con fecha de 7 de marzo de 1872 desde Tánger.

¹⁴⁹⁰ Al enterarse de la noticia del fallecimiento del religioso en numerosas casas de la ciudad se colocaron telas negras en señal de luto, cerrándose a media puerta un gran número de comercio, estableciendo los consulados de España y Portugal, así como la Sede de la Compañía Transatlántica la bandera a media asta, siendo interesante ver la importancia que para este último había tenido la compañía del marqués de Comillas. ÁLVAREZ INFANTE. José María. *La misión franciscana de Marruecos*...pág. 64.

¹⁴⁹¹ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los franciscanos en Marruecos*...pág. 293. Nota 1.



Fotografía 12: Sepelio del Padre José María Lerchundi. 1896. Tánger.

(Fuente: Archivo Diocesano de Tánger)

De la misma manera fueron conocidas las obras realizadas por éstas comunidades a favor de las actividades realizadas por el prefecto, como la suscripción realizada entre los miembros de la comunidad hebrea de Tánger para la concesión de un donativo a favor de la construcción de escuelas¹⁴⁹². El papel que ejerció el padre Lerchundi rodeó su figura de cierta aureola de santidad que impregnaba la religiosidad popular de la ciudad. Se encuentran referencias a la existencia de cierta veneración hacia la tumba del fraile, de manera muy similar a lo que sucedía en Tierra Santa y el propio Magreb, en donde diferentes grupos confesionales sobre todo, judíos y musulmanes¹⁴⁹³, comparten ciertos lugares de culto-veneración, siendo un aspecto muy propio de la religiosidad popular. El padre Buenaventura Díaz encontró en 1910, cuando hacía una visita al cementerio cristiano de Tánger, a dos marroquíes musulmanas, con velas y de rodillas ante la tumba del célebre fraile franciscano¹⁴⁹⁴.

Si bien es cierto que, en líneas generales, la convivencia entre los misioneros franciscanos y los musulmanes marroquíes fue cordial, no faltaron en ocasiones la aparición

¹⁴⁹² LÓPEZ. José María. *El P. José Lerchundi. Una biografía documentada...* pp. 493-494.

¹⁴⁹³ CHOURAQUI. André. *La saga des juifs en Afrique du Nord*. Paris. Hachette. 1972. pp. 138-139.

¹⁴⁹⁴ DÍAZ. Buenaventura. *La Misión Católica de Marruecos y la caridad cristiana...* pág. 58.

de conflictos y recelos, sufriendo los religiosos algún que otro contratiempo. A los recelos que la presencia de los religiosos había levantado en la ciudad de Safi, donde no pudieron encontrar individuos que trabajasen para los religiosos en la construcción de la casa misión, se debe añadir los sucesos que tuvieron lugar en la ciudad de Mazagán:

“(…) a las 10 de la mañana de hoy, se me dio aviso del atentado de dos moros en esta misión católica española y salí precipitadamente para aquel punto, teniendo que abrirme paso para entrar, fines el soldado no estaba a la sazón en esta casa Consular, y el intérprete y toda su familia están desgraciadamente enfermos. Una vez allí, procedí a las averiguaciones de lo ocurrido, que fue así:

El Rdo. Padre Rives, Presidente, había salido por algunos instantes del salón-escuela, cuando con pasos tácitos penetraron dos moros, arma en mano, preguntando a los niños por el Rvdo. Padre Rives. Contrariados según los testigos por no hallarse dejaron el lugar para ir a otro, del interior del edificio donde hurtaron unas botellas detrementisia. V.E. juzgará el pavor de los niños y más de sus padres, quienes vinieron en masa a la Misión, en cuyo centro se educa la juventud española y europea de ambos sexos.

Me dirigí inmediatamente al Gobernador, dándole cuenta de lo ocurrido, quien me facilitó al Jefe de la Policía y soldados, con los que pase a la Misión, y después de reiterar allí, las declaraciones y tomar los posibles datos y señas, el Rvdo. Padre Rives, declaró que el domingo pasado se le presentó un moro de mala catadriza, cuyas señas coinciden con las del mismo de las agresiones, mirándolo en modo avieso y preguntándole el Rvdo. Padre que quería, el moro le volvió la cara y cuando y antes al lado, huyó. Era pues el atentado de hoy contra el Rvdo. Padre mencionado.

En vista de estos sucesos y del pánico que ha producido, he dirigido a este Gobernador el despacho que en castellano y árabe, remito a V.E. y a cuyos extremos ha tenido la atención de acceder, mandándome, en el momento que escribo un soldado del Sultán, para que guarde la Misión de los Padres Franciscanos.

Ahora aunque el caso no es de mi jurisdicción participaré a V.E. que en el almacén del súbdito inglés Sr. Ansado, un árabe ha acometido su arma, al súbdito portugués Don Luís Gonçalver, siendo detenido a tiempo por los circunstantes. El agresor está en prisión.

Para terminar diré a V.E que está lejos de mi ánimo exagerar y alarmar en lo más mínimo; pero las disposiciones que veo se adoptan por las autoridades, específicamente con los moros forasteros, revelan cierta excitación hacia los cristianos, nunca antes vista, según me dicen los europeos, aquí de abolengo establecidos (...)”¹⁴⁹⁵.

Como parece indicar, la cada vez mayor presencia de europeos, estaba levantando ciertas actitudes xenófobas entre los marroquíes, manifestadas en este tipo de acciones. Sin embargo, y a pesar de todo, fueron escasos los sucesos violentos en los que, durante la prefectura de Lerchundi, estuvieron involucrados los religiosos franciscanos.

La relación de los franciscanos durante este periodo con las comunidades judías marroquíes merece una mención aparte. Las opiniones de muchos religiosos franciscanos

¹⁴⁹⁵ AGA. Caja (15) 17 81/337. Expediente 2. Nota del Viceconsulado de España al Enviado Extraordinario de España en Tánger con fecha de 1 de octubre de 1889, desde Mazagán.

estaban enmarcadas en la tradicional actitud antisemita de la iglesia española. El padre Paisal, estrecho colaborador del padre Lerchundi, llegaba a declarar:

“(...) De los judíos no hablemos, porque esos no son naturales de ningún país, ni tienen más patria que la bolsa; viven errantes por el mundo, como los gitanos, dispersos por toda la tierra, atestiguando a las generaciones pasadas, presentes, y venideras el deicidio que cometieron, sufriendo el merecido castigo por voluntad de Tito y Vespasiano, que les privaron de su templo, de sus reyes y de su preciada nacionalidad (...)”¹⁴⁹⁶.

De esta consideración sobre los mismos partía incluso sus escrúpulos a conceder el bautismo a los individuos judíos que se acercaban a las Iglesias a solicitar el sacramento, siendo en muchas ocasiones denegado. El padre Lerchundi llegó a argumentar el porqué de esta actitud recelosa ante los pocos casos de conversión de marroquíes, judíos, al catolicismo, diciendo:

“(...) los judíos piden con excesiva frecuencia el bautismo, pero los recibimos raramente, porque sabemos por experiencia que lo hacen a causa de los negocios temporales (...)”¹⁴⁹⁷.

Por otra parte, la acción de los religiosos en Marruecos, a lo largo del siglo XIX, no provocó la aparición de refutaciones ante las acusaciones que, desde ciertos sectores, misioneros, como si se produjeron en otras zonas contra el Islam y los musulmanes. Destacados fueron las campañas llevadas a cabo por los misioneros cristianos en la India británica respecto al papel del Islam, habían generado la elaboración de toda una serie de refutaciones por parte de miembros de las élites intelectuales musulmanas¹⁴⁹⁸. La ausencia de este tipo de polémicas en Marruecos, respondía a la propia incapacidad mostrada por los religiosos franciscanos españoles para llevar a cabo cualquier tipo de acción sobre las poblaciones musulmanas que hiciesen necesaria la organización de algún tipo de respuesta ante el discurso generalizador sobre papel del Islam en el “retraso” de éstas sociedades. En principio se puede plantear que la ausencia de un dominio colonial sobre Marruecos, hizo que

¹⁴⁹⁶ PAISAL. José María. *En vindicación de una injusticia...* pp. 103-104.

¹⁴⁹⁷ APFS. Archivo de Propaganda Fide. Sección Berbería. Legajo. 138. Carta del padre Lerchundi al Prefecto de la Congregación de Propaganda Fide con fecha de 12 de octubre de 1892, desde Tánger.

¹⁴⁹⁸ WAARDENBURG. Jacques. *Muslim perception of other religions. A historical survey*. New York. Oxford University Press. 1999. pág. 271

los religiosos tuviesen cuidado de llevar a cabo afirmaciones en esta dirección. Sin embargo, tras la implantación del Protectorado, no se puede decir lo mismo de la actividad desplegada por los franciscanos franceses, cuya actividad levantó numerosas acusaciones y refutaciones contra sus afirmaciones. Así, se evidenciaba la falta de dinamismo misional mostrada por los franciscanos en éste aspecto, a pesar de las expectativas del padre Lerchundi. Este aspecto de las misiones, era manifestado ya por diplomáticos como el ministro plenipotenciario español en Tánger, el señor Eduardo Romea quien llegaría a criticar la labor de los franciscanos por el “(...) *escaso fruto que su institución [franciscana] ha producido aquí (...)*”¹⁴⁹⁹. De la misma manera afirmaba que la educación recibida por los franciscanos les impedía poder “*verificar las conversiones [de musulmanes] que por su institución deberían alcanzar (...)*”¹⁵⁰⁰.

En definitiva, la realidad misional franciscana en Marruecos estaba en una dirección diametralmente opuesta a las campañas llevadas a cabo por otras congregaciones religiosas en otros países musulmanes. No obstante, Lerchundi se erigió como una excepción notable dentro de esta pasividad que parecía caracterizar a los Hermanos Menores en el Imperio de los Jerifes. Su pensamiento respecto a la evangelización del país no estuvo, en realidad, muy alejado de los planteamientos expresados por otras grandes figuras misioneras como el padre Lavigerie. De ahí radica la excepcionalidad de su figura en contraste con los superiores que dirigieron las misiones franciscanas, antes y después de él.

¹⁴⁹⁹ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del gobierno español sobre la misión franciscana de Marruecos...*pág. 307.

¹⁵⁰⁰ GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Ibidem*.

CUARTA PARTE. LAS MISIONES FRANCISCANAS EN LAS NUEVAS VÍAS COLONIALES DEL PROTECTORADO.

CAPÍTULO VII. TIEMPOS DE INCERTIDUMBRE. LA PREFECTURA Y OBISPADO DE FRANCISCO MARÍA CERVERA HASTA LA CONSTITUCIÓN DEL PROTECTORADO FRANCO ESPAÑOL DE MARRUECOS. 1896-1912.

Tras la muerte del padre Lerchundi en el año 1892, fue nombrado prefecto apostólico el padre Francisco María de Cervera (1858-1926). Misionero franciscano de origen valenciano, fue hábil discípulo de su predecesor, destacando en su conocimiento de la lengua árabe¹⁵⁰¹. A pesar del escaso tratamiento que se ha hecho del gobierno del padre Cervera a la cabeza de las misiones católicas, fue vital a la hora de entender el posterior desarrollo en el siglo XX. A lo largo de su prefectura y en 1908 de su episcopado, se materializaron aquellas aspiraciones que políticos y religiosos españoles habían tenido sobre las misiones de Marruecos, al conseguir elevar la categoría de la jerarquía católica en el país norteafricano, continuando la expansión de los misioneros por nuevas áreas en donde se fueron implantando nuevas poblaciones católicas, especialmente españolas, como en el Rif. Sin embargo, los acontecimientos políticos que sacuden Marruecos durante los primeros años del siglo XX condicionarían inexorablemente la situación de las misiones. La progresiva presencia francesa en el territorio y el establecimiento del Protectorado de Marruecos acabaron limitando el privilegio del que hasta entonces habían disfrutado los franciscanos españoles en el país. A partir de ese momento, el objetivo principal de las misiones franciscano-españolas se centró en el mantenimiento de su presencia en las distintas ciudades del litoral marroquí, que ahora se hallaban dentro del radio político francés así como de su preponderancia en la internacionalizada ciudad de Tánger, donde la ausencia de estatuto definido durante un largo periodo de tiempo hizo que la presencia de los mismos fuese constantemente cuestionada por

¹⁵⁰¹ Parece que pudo tener un conocimiento inicial de la lengua árabe en el colegio de misioneros de Santiago de Compostela. Sin embargo, se puede decir que sería a partir de su llegada a Marruecos cuando bajo la dirección del propio padre Lerchundi comenzó a destacar por sus conocimientos de árabe. Tanto es así que posteriormente pasaría a regentar el Colegio de árabe creado por los franciscanos en la ciudad de Tetuán.

las autoridades francesas. Bajo el gobierno de Francisco María Cervera se constituyó definitivamente la organización de las misiones franciscanas de Marruecos con la estructura que conocemos hoy, produciéndose tan solo cambios con la llegada de la independencia marroquí, en el año 1956 cuando los obispados que se generaron durante la época de Cervera serían elevados a arzobispados¹⁵⁰².

El progresivo aumento de la población europea en los territorios del sultán de Marruecos hizo que cada vez fuese más limitada la acción de los misioneros sobre las poblaciones locales, produciéndose un progresivo abandono de aquellas iniciativas llevadas a cabo durante la prefectura de Lerchundi ligadas explícitamente a la acción misional sobre la población marroquí. A pesar de todo, durante su prefectura se continuó con la publicación de trabajos sobre cuestiones lingüísticas del árabe, destacando la obra de Rafael González Pérez y su *Gramática de la lengua árabe literal o clásica. Método teórico-práctico*, o con los trabajos del anteriormente citado padre Sarrionandia. Durante estos años se produjeron sucesivas reediciones de las obras de Lerchundi, así como numerosas obras de carácter histórico sobre las misiones.

MARRUECOS DESDE LA MUERTE DE MULAY HASSAN I HASTA LA CONSTITUCIÓN DEL PROTECTORADO FRANCO ESPAÑOL EN 1912.

La situación de Marruecos en estos años va a ir cambiando hasta encontrarnos ante un escenario completamente diferente al que se había encontrado el antecesor de padre Cervera. A partir de los años noventa el contexto internacional así como la propia situación de Marruecos fue provocando el progresivo abandono de todos aquellos planteamientos que abogaban por la penetración pacífica, debido a la mayor presión por parte de la política colonial francesa, constituyendo una reanudación de sus afanes expansionistas sobre el norte de África¹⁵⁰³. En España, se produjo una progresiva traslación de la acción africanista hacia

¹⁵⁰² Pío XII elevaría los hasta entonces vicariatos apostólicos de Rabat y Tánger al rango arzobispal mediante dos decretos con fecha de 14 de septiembre de 1955 y 14 de noviembre de 1956. Para los cargos arzobiscales fueron elegidos los hasta entonces vicarios Monseñor Luis Amédée Lefèbvre (1947-1968) y Monseñor Francisco Aldegunde (1948-1973).

¹⁵⁰³ Debemos ser conscientes que tras la subida al gobierno de Gabriel Hanotaux, ministro de exteriores francés en los años de 1894-1895 y entre 1896 y 1898, su política expansionista sobre el norte de África conduciría al país a la crisis de Fachoda del año 1898. Su sucesor Théophile Delcassé (ministro de exteriores entre 1898 y 1905, y posteriormente entre 1914 y 1915) fue quien reorientaría la política exterior francesa conduciéndola hacia una reconciliación de los intereses de Francia con el Reino Unido, frente a la cada vez

los ámbitos empresariales y castrenses¹⁵⁰⁴. No fue hasta la disolución de los restos ultramarinos españoles en 1898 cuando esta tendencia fuese determinante¹⁵⁰⁵. Un ejemplo de los cambios que se produjeron en la concepción española en los primeros años del siglo XX fue que, uno de los pilares de su acción en Marruecos, la sección de emigración (que trataba de canalizar a Marruecos los flujos que iban a Argelia) pasó a denominarse “de colonización” en 1909¹⁵⁰⁶. Vemos por tanto que durante los primeros años, posteriores al Desastre, la política ambivalente de Silvela no siguió una línea más coherente que la de, como afirma Francisco Manuel Pastor Garrigues, buscar *el apoyo exterior que permitiese la constitución de un hinterland defensivo de la península y del archipiélago canario, sito en el noreste del continente africano*¹⁵⁰⁷.

Durante los primeros años del siglo XX se fue gestando, en las conversaciones diplomáticas, la futura ocupación del país entre España y Francia. Tras la guerra de Cuba que supuso para el gobierno español una fuerte conmoción al comprobar cómo Gran Bretaña se alineaba con los EE.UU, inclinándose por tanto la diplomacia española en buscar el apoyo de Francia, como afirma Cristóbal Muñoz Robles, *sacrificando incluso sus intereses en Marruecos*¹⁵⁰⁸. Las gestiones estaban encaminadas al establecimiento de dos áreas de influencia. Así, el Quai d’Orsay, dirigido por Théophile Delcassé¹⁵⁰⁹, promovió la firma de un

más agresiva política del káiser Guillermo II, lo que garantizó el beneplácito británico a la actuación francesa sobre Marruecos.

¹⁵⁰⁴ BALFOUR. Sebastián. *El abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos*. Madrid. Ediciones Península. 2011. pp. 32-36.

¹⁵⁰⁵ Ya en la Guerra de Melilla de 1893 podemos ver una división en lo referente al tipo de política se había de seguir respecto a los asuntos africanos. Si bien terminaría por vencer los planteamientos antibelicistas, lo cierto es que a partir de entonces la corriente favorable a la “penetración pacífica” iría quedándose como un elemento residual.

¹⁵⁰⁶ DE MADARIAGA. Rosa María. *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*. Ayuntamiento de Melilla. Consejería de Cultura.....pág. 307.

¹⁵⁰⁷ PASTOR GARRIGUES. Francisco Manuel. *A las puertas del Protectorado. Las negociaciones secretas hispano francesas en torno a Marruecos. 1901-1904*. Sevilla. Universidad de Sevilla. 2013. pág. 45.

¹⁵⁰⁸ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. “España y Marruecos: antecedentes de los acuerdos con Francia” (pp. 197-228). En DÍEZ TORRE. Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*...pág. 200.

¹⁵⁰⁹ Théophile Delcassé (1852-1923), periodista y político francés, diputado miembro del Partido Radical, apoyó la política colonialista de Jules Ferry, estando en relación con los miembros del partido colonialista dirigido por Eugène Etienne. En 1898 fue nombrado ministro de Asuntos Exteriores. Durante su ministerio, la actividad diplomática del Quai d’Orsay fue frenética, consiguiendo gracias a su labor la constitución de la Triple Alianza, primero tras la firma de un tratado con la Rusia de Nicolás II en 1899 y posteriormente con

tratado hispano-francés de reparto de Marruecos en un intento de hacerse entender con el gobierno de Madrid del Duque de Almodóvar, en principio, sin la intervención británica. El embajador de España en París, Fernando León y Castillo¹⁵¹⁰, negoció la elaboración de un borrador en 1902 en el que se establecían los límites de la zona española, dejando bajo su control todo el norte de Marruecos, hasta Fez, ciudad cuya posesión por parte de España sería muy discutida por las autoridades francesas al considerar vital su control por su condición de capital intelectual del norte de África¹⁵¹¹. Finalmente, tras la caída de Sagasta con quien se había llevado a cabo la negociación, y la subida al poder de los conservadores de Silvela, éste último hizo que nunca se llevase a cabo la firma de este tratado. Entre los motivos que infundieron el rechazo de la propuesta francesa estaba el miedo a la reacción británica por haber resuelto la cuestión marroquí¹⁵¹² sin su aquiescencia¹⁵¹³, siendo consciente el gobierno español de su indefensión en caso de que los británicos decidiesen atacar Baleares, Canarias o Algeciras¹⁵¹⁴. Ya durante las negociaciones con el duque de Almodóvar había existido el temor de una posible reacción británica ante el acuerdo, tratando de comprometer a Francia en la defensa de España en el caso de que se diese una situación semejante, no consiguiéndose su objetivo, y reflejándose ya así la subordinación que mantendría España frente a la República en todo lo referente a la cuestión marroquí¹⁵¹⁵.

Gran Bretaña en 1904. Durante su ministerio obtuvo la neutralización de Italia en la cuestión de Marruecos al aceptar el predominio italiano sobre la Tripolitana. La posición beligerante de Delcassé a raíz de desembarco del káiser alemán en Tánger, en 1905, determinó finalmente su dimisión del gabinete dirigido por Maurice Rouvier, el 6 de junio de 1905.

¹⁵¹⁰ Político y diplomático español (1842-1918). Ocupó las carteras del ministerio de Ultramar entre 1881 y 1883, así como la de Gobernación entre 1886 y 1887. Sin embargo más destacable sería su papel como embajador de España desde el año 1887, consiguiendo la firma del Tratado de París de 1890 por el que se reconocían los dominios

¹⁵¹¹ PASTOR GARRIGUES. Francisco Manuel. *A las puertas del Protectorado...* pág. 94.

¹⁵¹² La progresiva internacionalización de los sucesos marroquíes hizo que se aplicase el nombre de “cuestión marroquí”, al adquirir una mayor dimensión internacional todas las decisiones políticas que afectasen al Imperio de los Jerifes.

¹⁵¹³ DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre Mondiale. Vol. II. Les relations coloniales.* L'Harmattan. 2010. Paris. pp. 171-182.

¹⁵¹⁴ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Tomo 1. Una política mediterránea occidental y de paz (1899-1905).* Madrid. CSIC. 2006. pág. 220.

¹⁵¹⁵ PASTOR GARRIGUES. Francisco Manuel. *A las puertas del Protectorado...* pp. 90-91.

Sin embargo y a pesar de las resoluciones tomadas entre las potencias europeas, fueron los acontecimientos que se sucedieron en Marruecos los que marcaron las vías por donde se debían desarrollar las estrategias diplomáticas. A la muerte de Mulay Hasan I en el año de 1894¹⁵¹⁶, dejó como heredero al trono de Marruecos a su hijo menor Mulay Abdel Aziz, hijo de una concubina circasiana, *Lalla Rkia*. Ésta asumió la regencia junto al antiguo chambelán de Mulay Hassan I, Ahmed ben Moussa, también conocido como Ba Ahmed¹⁵¹⁷. El visir gobernó eficazmente, consiguiendo pacificar el país a la muerte de Mulay Hassan, así como procediendo al encarcelamiento del hijo mayor del sultán fallecido, Mulay Mohammed, y destituyendo visires, convirtiéndose así en el hombre fuerte del país¹⁵¹⁸. Sin embargo, durante su regencia, el poder de las potencias europeas fue incrementándose, aumentando la presencia de europeos en el majzén¹⁵¹⁹, como el escocés Harry Maclean (llamado Caíd Maclean), bajo cuyo mando se organizaron los ejércitos marroquíes. Igualmente durante el gobierno de Ba Ahmed se perfiló progresivamente el dominio de los grandes señores feudales del sur marroquí que constituyeron, posteriormente, uno de los pilares del dominio francés en Marruecos. Fue entonces cuando éstos, Madani el Glaoui, Tiaeb al Goundafi y Abdelmalik el Mtouggi, extendieron su poder creando inmensos dominios territoriales a costa de mantener su lealtad al nuevo sultán, produciéndose una progresiva desmembración del poder sultani¹⁵²⁰. La regencia se mantuvo hasta el año 1900 en que falleció el visir, víctima de una epidemia de

¹⁵¹⁶ Coincide la muerte de Mulay Hassan I con la ocupación por los franceses de la ciudad de Tombuctú cuyos habitantes año precedente había solicitado socorro al sultán marroquí ante la invasión francesa del Sudán. La noticia de la caída de la que había sido bajo los sa'adies pachalato dependiente de Marruecos, y al que aún rendía vasallaje produjo una fuerte conmoción en Marruecos.

¹⁵¹⁷ Miembro de una distinguida familia del majzén, la familia de los Ahmed Mubarack, esclavo negro (un *bukhari*, es decir miembro de la guardia negra del sultán) regalado a Mulay Solimán. Desde aquel momento fueron ocupando sus descendientes los cargos de chambelanes e incluso ministros de guerra (*wasir al harb*). Frente a ellos disputaba el poder la familia de los Yami'i, cuyo origen está en conexión con uno de los principales grupos competidores de los *bukharis*, los *ghish* (tribus pertenecientes al ejército del sultán, limitando su actividad al ámbito castrense). Ambas familias habían competido por los puestos del poder durante el reinado de Mulay Hassan I. Tras su muerte, Ba Ahmed, conseguiría desplazarlos del poder. Para profundizar sobre el tema, consultar. LAROUÏ. Abdallah. *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*...pp. 92-102.

¹⁵¹⁸ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc*. Perrin éditions. 2009. Paris. pág. 384.

¹⁵¹⁹ PENNEL. C. R. *Marruecos. Del imperio a la independencia*. Alianza Editorial. 2006. Madrid. pág. 1894.

¹⁵²⁰ PENNEL. C. R. *Morocco since 1830. A history*. New York University Press. 2000. New York. pp. 114-115.

cólera¹⁵²¹. Tras ella, se inició el gobierno de Mulay Abdelaziz (1894-1908). Durante su sultanato se produjo lo que ha pasado a denominarse como la “anarquía marroquí”¹⁵²². La degradación de la situación económica del país, en parte motivada por la cada vez mayor presión de la penetración económica europea, la desarticulación del majzén tras el gobierno de Ba Ahmed, así como la aptitud del propio sultán, gran aficionado a las innovaciones europeas¹⁵²³ y con un pensamiento reformista, que lo desacreditó ante amplios sectores de la población, llevó al país norteafricano a una situación explosiva. La incapacidad del majzén de imponerse a ciertas autoridades fortaleció la figura de caudillos que actuaban en propio provecho, poniendo en ocasiones en difícil situación a majzén frente a las potencias, como fue el caso de Ahmed el Raisuni¹⁵²⁴, curiosa simbiosis de caudillo local y bandolero, quien raptando al empresario americano de origen griego Ion Perdicaris, tensó las relaciones diplomáticas entre Marruecos y los EE.UU. Su importancia política fue igualmente vital para los españoles en el proceso de ocupación de lo que fue su zona de protectorado asignada tras el convenio de 1912. Sin embargo mayor peligro supuso la aparición de la figura del *Bu Hmara* (el hombre del Asno), quien, envuelto del discurso mesiánico tradicional del norte de África¹⁵²⁵ y declarándose miembro de la familia imperial (como el hermano del sultán Mulay Muhammad, de ahí que también fuese denominado *el Rogui*, el Pretendiente) se rebeló a la autoridad majzení a finales del año 1902. Junto a un gran número de partidarios fue proclamado sultán en la ciudad de Zeluán. Derrotó en varias ocasiones a las *mahallas* del

¹⁵²¹ Para hacerse una idea más detallada de la corte y persona de Mulay Abdelaziz, consultar la obra de HARRIS. Walter B. *Le Maroc disparu*. Paris. Librairie Plon. 1929. pp. 33-62.

¹⁵²² LAROUÏ. Abdallah. *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí...*pág. 365.

¹⁵²³ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco...*pág. 57.

¹⁵²⁴ Para saber más sobre esta figura consultar las siguientes obras. SORIANO. Eliseo-Bermudo. DE VEGA. Luis Antonio. *El Raisuni. Caudillo de Yebala....* 1941. Madrid. TESSAINER Y TOMASICH. Carlos Federico. *El Raisuni. Aliado y enemigo de España*. Editorial Algazara. 1998. FORBES. Rosita. *El Raisuni. Sultán de las montañas*. Córdoba. Editorial Almuzara. 2010. También encontramos sobre la vida del mismo en las obras de DE MADARIAGA. María Rosa. *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*. Consejería de Cultura de la Ciudad de Melilla. 2000. Melilla. *En el Barranco del Lobo. Las guerras de Marruecos*. Alianza Editorial. 2006. Madrid. PORCH. Douglas. “The Raisuni” (pp. 106- 121) *The conquest of Morocco*. Jonathan Cape. 1986. London. LAROUÏ. Abdallah. *Los orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*. Mapfre editorial. 1997. Madrid. VILLALOBOS. Federico. *El sueño colonial. Las guerras de España en Marruecos*. Ariel. 2004. Barcelona.

¹⁵²⁵ Figura de fuerte raigambre mesiánico, sobretudo en el norte de África, vinculada a la idea del *Mahdi*, erigiéndose como el restablecedor el sagrado orden del Islam en la tierra, violado por gobernantes y sultanes por su mal gobierno. MADARIAGA. María Rosa. *España y el Rif...*pp. 381-382.

sultán llegando en diciembre de 1902 a encontrarse tan solo a cuatro horas de camino de la ciudad de Fez¹⁵²⁶. Finalmente estableció su sultanato en torno a la ciudad de Oujda, donde hasta 1909, en que fue capturado por Mulay Abdelhafid, actuó como el legítimo sultán. Bajo su sultanato *El Rogui* procedió, como medio de obtención de recursos, a la concesión a compañías mineras españolas la explotación de yacimientos en el área rifeña, siendo esto el antecedente de la penetración empresarial española en el Rif¹⁵²⁷. La negociación con los cristianos (*nasrani*), supuso el inicio de su declive, puesto que al final hizo concesiones a los europeos (españoles) de la misma manera que lo había hecho con el resto de potencias Mulay Abdelaziz¹⁵²⁸ y que tanto había contribuido a su descrédito a ojos de los marroquíes. La progresiva debilidad del majzén y la inestabilidad generada en torno al sultán incrementaban las ambiciones de potencias como Francia, quien había ido desarrollando bajo la cartera ministerial de Asuntos Exteriores de Delcassé toda una serie de negociaciones con las diversas potencias para ir haciendo posible una definitiva ocupación de Marruecos por parte de la República. A través de la negociación consiguió igualmente la aquiescencia del gobierno italiano. Tras años de distensión entre ambos países por la ocupación francesa de Túnez en 1881, territorio considerado por Italia como su zona de expansión natural, el cambio de gobierno, con la caída de Francesco Crispi¹⁵²⁹ tras la derrota de Adua en 1896, supuso el inicio de una nueva era de posible entendimiento entre ambas potencias. En las nuevas negociaciones establecidas, Francia se comprometió en 1900 a dejar vía libre al joven estado latino para una futura incorporación de la Tripolitana, territorio perteneciente al Imperio Otomano, última posesión en el norte de África de la Sublime Puerta¹⁵³⁰, a cambio de la no obstrucción de Italia a la expansión francesa por Marruecos. Como se ha mencionado, Delcassé llevó a cabo un acercamiento político hacia Gran Bretaña, estando esta última receptiva a las proposiciones francesas tras los disgustos provocados por la prepotente actitud

¹⁵²⁶ LAROUÏ. Abdallah. *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí...* pág. 384.

¹⁵²⁷ Para conocer en profundidad la relación del *Rogui* con los grupos empresariales españoles interesados en la explotación de minas del Rif, consultar la obra de DE MADARIAGA. Rosa María. *España y el Rif...* pp. 133-156.

¹⁵²⁸ PROCH. Douglas. *The conquest of Morocco...* pág. 97

¹⁵²⁹ Primer ministro de Italia durante los periodos comprendidos entre el 29 de julio de 1887 y el 6 de febrero de 1891, así como entre el 15 de diciembre de 1893 a 10 de marzo de 1896.

¹⁵³⁰ GARCÍA SANZ. Fernando. "La política exterior de Italia en el Norte de África. De Adua a la Conferencia de Algeciras". (pp. 101-120). En GONZÁLEZ ALCANTUD. José Antonio. MARTÍN CORRALES. Eloy. *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial*. Bellaterra. pp. 103-104.

del káiser alemán Guillermo II y su ministro de Exteriores, Bernhard von Bülow, canciller de Alemania entre 1900 y 1909. La política encabezada por el emperador alemán, el canciller y el almirante Alfred von Tirpitz, la comúnmente conocida *Weltpolitik*¹⁵³¹, solo había conseguido levantar las suspicacias de Gran Bretaña¹⁵³² ante el incremento de una flota imperial alemana que podía suponer una amenaza a la supremacía naval británica¹⁵³³. Por otra parte la actitud del káiser durante la II Guerra Boer, felicitando por su victoria política al presidente de Transvaal, Paul Kruger, frente a la incursión del británico Leander Star Jameson, quien había pretendido motivar un levantamiento de trabajadores británicos en la República de Transvaal para legitimar un nuevo conflicto¹⁵³⁴, tuvo una fuerte repercusión en la opinión pública británica. Francia, aprovechando las horas bajas en las relaciones germano-británicas continuó sus negociaciones con Gran Bretaña, terminándose por confirmar el entendimiento entre ambas potencias en el acuerdo anglo-francés del 8 de abril de 1904, fecha que se termina de conformar la *Entente Cordiale*. Por este acuerdo, Francia, reconociendo finalmente el protectorado británico establecido sobre Egipto tras su ocupación en 1882¹⁵³⁵, obtuvo de Gran Bretaña el apoyo político y diplomático ante una ofensiva alemana, especialmente por la cuestión marroquí. El acuerdo anglo-francés vino a confirmar lo convenido entre Francia e Italia en 1902¹⁵³⁶. Delcassé procedió a continuación a completar su sistema de alianzas con la firma de un tratado franco-español octubre de 1904 que limitaba de nuevo las áreas de influencia de ambos países en Marruecos, reduciendo considerablemente el

¹⁵³¹ Traducido por “política mundial”, pretendía hacer de Alemania una gran potencia internacional, inmiscuyéndose en asuntos coloniales. Esta política era totalmente la opuesta a la llevada a cabo por Otto von Bismark, calificada como *Realpolitik*, caracterizada por consolidar la supremacía continental en Europa, la buena relación con Gran Bretaña, y el aislamiento diplomático francés, dejando que las ansias revanchistas francesas tras la pérdida de Alsacia y Lorena fuesen encauzadas a través de las campañas coloniales.

¹⁵³² JANUÉ I MIRET. Mauricio. “Del prestigio mundial al aislamiento: La conferencia de Algeciras y los errores de la *Weltpolitik* alemana” (Pp. 73-100). En GONZALEZ ALCANTUD. José Antonio. MARTÍN CORRALES. Eloy. *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial...* pág. 83.

¹⁵³³ MIRALLES. Ricardo. *Equilibrio, hegemonía y reparto. Las relaciones internacionales entre 1870 y 1945*. Editorial Síntesis. Madrid. pág. 82-84.

¹⁵³⁴ Que tendría lugar en 11 de octubre de 1899 y finalizaría con la derrota bóer el 31 de mayo de 1902.

¹⁵³⁵ MARTÍN. Jean. *L’empire triomphant. 1871-1936. Tome 2. Maghreb, Indochine, Madagascar, Îles et Comptoirs. L’aventure coloniale de la France*. Denoël. 1990. Paris. pág. 130.

¹⁵³⁶ MIÈGE. Jean-Louis. *L’impérialisme colonial italien de 1870 à nos jours...* pág. 76.

territorio asignado a España del planteado en 1902¹⁵³⁷, consiguiendo de esta manera neutralizar los alegados derechos de España en Marruecos, al posicionar al estado ibérico como un adherido al convenio y no como una de las partes negociantes¹⁵³⁸. Sin embargo, era necesaria la aprobación del gobierno español, ya que sin ella, se vería perjudicada la entente franco-británica en la que se asignaba ya por adelantado un rol específico a España en el Norte de Marruecos¹⁵³⁹. A pesar de todo, España se beneficiaba al obtener la garantía de sus posesiones en el Mediterráneo occidental, entrando dentro de la esfera de alianzas diplomáticas anglo-francesas. La firma de este convenio, fue seguida de la embajada de Saint-René Taillandier a Fez, en enero de 1905, enviada con el objetivo de establecer un tratado con el sultán Abd el Aziz con el que iniciar las reformas militares y económicas en el país, estableciendo una especie de protectorado como el constituido por Gran Bretaña en Egipto¹⁵⁴⁰. La noticia de esta acción diplomática hizo que el káiser, de cruce por el Mediterráneo a bordo del *Hohenzollern*, desembarcase el 31 de marzo de 1905 en la ciudad de Tánger, provocando lo que ha pasado a denominarse en la historia la “primera crisis marroquí”. Allí el emperador declaró su consideración al monarca alauí como soberano independiente, considerando que había que velar por la integridad del Imperio jerifiano. Como afirma Rosario de la Torre del Río, el Imperio alemán buscaba a través de este ejercicio forzar la alianza franco-rusa, notablemente debilitada tras la derrota del Imperio de los zares ante el Imperio japonés¹⁵⁴¹ tratando de esta manera de fracturar el sistema de alianzas establecido por la III República. Ante la degradación de la situación que pudo desembocar en

¹⁵³⁷ Por el cual se producía una reducción notable de los límites del radio de acción español, respecto a lo previsto en el fallado tratado de 1902. Ahora escapaban de los límites españoles las ciudades de Fez y Taza, retrocediendo la frontera del río Sebu hasta el Lucus, dejando igualmente a Tánger como zona internacional diplomática. Para conocer con mayor profundidad respecto a las negociaciones que llevaron a la firma de éste tratado, consultar DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Vol. 2. Les relataos coloniales...*pp. 182-209.

¹⁵³⁸ DE MADARIAGA. María Rosa. *Marruecos, ese gran desconocido...*pág. 64.

¹⁵³⁹ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Tomo I. Una política mediterránea...*pág. 306

¹⁵⁴⁰ ALLAIN. Jean-Claude. “La Conferencia de Algeciras en la estrategia diplomática francesa a comienzos del siglo XX” (pp. 51-72). En GONZÁLEZ ALCANTUD. José Antonio. MARTÍN CORRALES. Eloy. *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial*. Bellaterra. 2007. Barcelona. pág. 58.

¹⁵⁴¹ TORRE DEL RÍO. Rosario de la. “La crisis internacional de 1905”. (pp.85-104). En *Actas del Congreso Internacional. La Conferencia Internacional de Algeciras de 1906. Cien años después...*pp. 90-98.

una nueva guerra con Francia¹⁵⁴², Alemania propuso al gobierno francés, como método de presión, la celebración de una conferencia internacional. El gobierno galo finalmente aceptó la celebración de una conferencia una vez que Alemania se comprometiese a no discutir los tratados firmados por Francia con Gran Bretaña y España en 1904¹⁵⁴³. La conferencia, cuyas sesiones se abrieron el 16 de enero de 1906 fue celebrada en la ciudad gaditana de Algeciras a la que asistieron los representantes de las potencias y Marruecos. Sin embargo, finalmente, en ella Alemania reconoció su aislamiento diplomático cuando percibió el apoyo británico a todas las demandas francesas¹⁵⁴⁴. En la conferencia, en la que posteriormente profundizaremos, se llevó a cabo la delimitación de la influencia franco española sobre los puertos, bancos y policías aduaneras en Marruecos, siendo en definitiva la materialización del reparto del país.

La aprobación del acta de Algeciras, una vez conocida en Marruecos, dio lugar a toda una serie de revueltas y a un incremento de la xenofobia entre la población marroquí hacia los europeos, así como hacia sus empresas asentadas en el país. Tenemos que tener en cuenta que muchos europeos se aprovecharon de la situación de inestabilidad que vivía el país para obtener ganancias así como tierras, fomentando, dichos comportamientos, la inquina de la población local hacia los europeos¹⁵⁴⁵. El 19 de marzo de 1907 se produjo, en la ciudad de Marrakech, el asesinato por una turba del médico y director del dispensario francés, Émile Mauchamp, lo que condujo a la ocupación de la ciudad de Oujda¹⁵⁴⁶, cerca de la frontera

¹⁵⁴² Esta crisis supuso la destitución de Théophile Delcassé del Ministerio de Asuntos Exteriores francés ante la actitud pro-beligerante del mismo por Maurice Rouvier, presidente del Consejo de Ministros, quien a partir de entonces aunaría las carteras del Ministerio de Finanzas, hasta el 15 de junio de 1905, y el ministerio de Asuntos Exteriores, hasta el 14 de marzo de 1906. MIRALLES. Ricardo. *Equilibrio, hegemonía y reparto...* pp. 98-102

¹⁵⁴³ DE MADARIAGA. María Rosa. “La Conferencia de Algeciras de 1906. Una tregua en el reparto de Marruecos”. (pp. 161-182) En *Actas del Congreso Internacional. La Conferencia de Algeciras de 1906. Cien años después...* pág. 171.

¹⁵⁴⁴ JANUÉ I MIRET. Mauricio. “Del prestigio mundial al aislamiento: La conferencia de Algeciras y los errores de la *Weltpolitik* alemana” (Pp. 73-100). En GONZALEZ ALCANTUD. José Antonio. MARTÍN CORRALES. Eloy. *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial...* pp. 90-91

¹⁵⁴⁵ AKMIR. Youssef. “Marruecos previo a 1912: la injerencia europea entre la exploración etnológica y la intervención colonial” (pp. 109-126). En ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida...* pp. 117-120.

¹⁵⁴⁶ La ciudad de Oujda había sido ya objeto de ocupación por las tropas francesas durante la campaña marroquí del ejército de Martimprey el 10 de noviembre de 1859. Lo cierto es que a finales del siglo XIX y principios del XX se habían reforzados las relaciones comerciales de la ciudad con la Argelia francesa, especialmente entre los comerciantes oraneses, lo que hacía apetecible para ciertos círculos el control de la

argelo-marroquí¹⁵⁴⁷ a finales de ese mismo año, sin una gran oposición¹⁵⁴⁸, llevando a cabo los franceses toda una labor de saneamiento de la ciudad y afirmando Hubert Lyautey¹⁵⁴⁹, quien había tomado la ciudad, de tratarse, en principio, la ocupación, de una situación temporal¹⁵⁵⁰. Acontecimientos de similar calado se sucedieron ese mismo año, en verano, en la ciudad de Casablanca. En junio, unos ingenieros franceses de la Compañía Marroquí¹⁵⁵¹, subsidiaria de la Compañía eléctrica y de ferrocarriles Schneider, procedieron a la construcción de una red ferroviaria en el puerto, para lo cual era precisa la destrucción de un cementerio musulmán. Ello dio lugar a un levantamiento popular frente a la presencia europea, extendiéndose a las tribus vecinas de la Chaouia que iniciaron ataques contra la población extranjera de la ciudad¹⁵⁵². La situación fue tal, que finalmente fueron enviados los cruceros franceses *Galilée*, *Du Chayla* y *Forbin*, bajo el mando del general Drude, los cuales se mantuvieron estacionados a la espera del desarrollo de los acontecimientos. Sin embargo al tener noticia del asalto al barrio europeo, procedieron al cañoneo de la ciudad marroquí,

ciudad. KATAN. Yvette. *Oujda. Une ville frontière du Maroc 1907-1956. Musulmans, juifs et Chrétiens en milieu colonial*. L'Harmattan. 1990. Paris. pp. 42-46.

¹⁵⁴⁷ Como hemos ido viendo a lo largo de éstos capítulos dicha localización fronteriza, hasta el río Muluya había sido en numerosas ocasiones zona de fricción entre la Argelia francesa y el sultanato de Marruecos. Tenemos que tener en cuenta que Marruecos tenía una larga e indecisa frontera con la Argelia francesa. El problema radicaba en la incapacidad del sultán para controlar la región, siendo lo que tradicionalmente se tipificó como *Bled Siba* (país de la insurgencia), es decir incontrolado por el majzén. De ahí radicaban los ataques que desde esta zona se dirigían hacia la frontera francesa y hacia los europeos comerciantes en la zona. Esta situación podía acarrear complicaciones al gobierno marroquí, ya que tales acciones podían ser utilizadas como pretexto para Francia presionar a las autoridades marroquíes a dar concesiones. Ya en los primeros años del XX, en concreto en 1901, se produjo el asesinato de un comerciante oranés en la costa rifeña. Delcassé, con la autorización del majzén procedió a llevar a cabo una acción de castigo desde la frontera argelina, ordenando al gobernador Charles Jonnart (gobernador de 1900 a 1903) al coronel Hubert Lyautey pacificar la zona. Para ello igualmente decidió en junio de 1903 constituir una comandancia especial militar con sede en Ain Sefra para los confines argelo-marroquíes, nombrando comandante de dicho territorio al propio Lyautey el 10 de septiembre de 1903. El nuevo comandante no dudó en 1905 en penetrar hasta el río Muluya.

¹⁵⁴⁸ JULIEN. Charles- André. *Le Maroc face aux impérialismes. 1415-1956*. Éditions J.A. 1978. Paris. pág. 72.

¹⁵⁴⁹ La acción de Lyautey era firmemente apoyada por el recién creado en 1903, Comité du Maroc, sección perteneciente al Comité de l'Afrique française, y liderado por el diputado oranés Eugène Etienne.

¹⁵⁵⁰ KATAN. Yvette. *Oujda. Une ville frontière du Maroc 1907-1956...*pp. 78-82.

¹⁵⁵¹ Compañía a la que igualmente se le había concedido la reconstrucción del puerto de la misma ciudad.

¹⁵⁵² ADAM, André. *Histoire de Casablanca: des origines a 1914*. Faculté des Lettres à Aix en Provence. Aix en Provence. 1968. pp 103-137.

sembrando la muerte y la destrucción entre sus habitantes. El gobierno español igualmente envió al crucero *Álvaro de Bazán*, al mando de Ignacio Fort, para salvaguardar los intereses españoles en Casablanca, queriéndose asegurar que Francia cumplía con lo asegurado en el Acta de Algeciras¹⁵⁵³.

En el mismo año de 1907, se había ratificado meses antes el sistema de alianzas establecido entre el Reino Unido, Francia y España a través de los llamados Acuerdos de Cartagena, firmados el 16 de mayo de 1907, por los cuales confirmaba la posición española en el estrecho y por tanto en el norte de Marruecos, como medio a través del cual de mantener a España bajo el área de control de la *Entente Cordiale*¹⁵⁵⁴. Dichos acuerdos habían sido el resultado de las negociaciones mantenidas entre Jules Cambón y Antonio Maura, con la aquiescencia del gobierno británico. A través de estos acuerdos España pretendía englobar los resultados de los esfuerzos diplomáticos de los años precedentes, con el fin último de *mantener intangibles sus posesiones marítimas respectivas en el Mediterráneo y la zona del Atlántico que baña las costas de Europa y África*¹⁵⁵⁵.

Paralelamente al desarrollo de estos acontecimientos, en Marruecos comenzó a ganar fuerza toda una corriente de opinión contraria al gobierno del sultán Mulay Abdelaziz, especialmente tras la firma del acta de Algeciras al considerarse que había procedido a vender el país a las potencias extranjeras. Fue surgiendo todo un grupo opositor al gobierno del sultán y a sus medidas reformadoras, destacando el célebre ulema Mohammed al Kittani¹⁵⁵⁶. Dirigente de la cofradía de los kittaniya y conocedor en sus viajes de los movimientos

¹⁵⁵³ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Vol II. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914*. CSIC. 2006. Madrid. pp. 199-202.

¹⁵⁵⁴ Para profundizar sobre los acuerdos de Cartagena, consultar ALLENDESALAZAR. José Manuel. *La diplomacia española y Marruecos. 1907-1909*. Madrid. Biblioteca Diplomática Española. 1990. pp. 51-60.

¹⁵⁵⁵ MUÑOZ ROBLES. Cristóbal. *Política exterior de España. Vol. II. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914...*pág. 169

¹⁵⁵⁶ Muhammad Ibn Abdelkabar al Kittani (, miembro de la poderosa *tariqa kittaniya*, articuló en torno a su figura a toda la oposición clerical del gobierno de Abdelaziz, siendo la única figura de la época capaz de mantener los vínculos entre las tribus rurales y las burguesías urbanas marroquíes, de ahí la importancia que adquiriría su figura, gracias como hemos dicho a su capacidad de influencia. Sin embargo su postura ambigua ante el reconocimiento de Mulay Hafid como nuevo soberano de Marruecos en 1907 y la imposición de fuertes condiciones en la *bay'a* de reconocimiento del mismo hizo que el nuevo sultán decidiera vengar dicha afrenta. Sería finalmente denunciado como infiel al nuevo sultán y condenado a ser azotado hasta la muerte el 4 de mayo de 1909.

panislamistas proottomanos¹⁵⁵⁷, se erigió en el líder de la oposición clerical a las reformas impuestas desde las potencias. Tal era su oposición a los europeos que prohibió a los miembros de su cofradía el consumo de té (importado por los ingleses), así como de otros productos de importación¹⁵⁵⁸. Sin embargo mayor repercusión tuvo la proclamación por los ulemas de Marrakech de Mulay Hafid (1873-1937), hermano del sultán, como nuevo sultán de Marruecos en agosto de 1907. Poco después fue siendo reconocido en el resto de las ciudades, sumergiendo al país en una guerra civil. Tras su victoria, los compromisos con las potencias fueron tales que rápidamente se evidenció la imposibilidad de que Mulay Hafid llevase a cabo todas las medidas que esperaban de él sus partidarios respecto a la política a seguir con las potencias, al exigir éstas que la única manera a través de la cual reconocerían al nuevo soberano, sería a través del reconocimiento de lo aprobado en Algeciras, firmado por su predecesor y hermano. Finalmente fue reconocido el 9 de enero de 1909 por Francia, siguiendo su ejemplo el resto de las potencias europeas. Mulay Hafid comenzó manteniendo aquellos impuestos que los propios ulemas reclamaban que fuesen abolidos, como los *maks*¹⁵⁵⁹. Durante su corto reinado terminó por consolidarse el poder de los grandes caídes sureños, quienes habían apoyado las pretensiones del nuevo sultán, llegando a ser nombrado Madani el Glaoui como gran visir. El mismo año de 1909, Mulay Hafid obtuvo la victoria sobre *Bu Hmara*, que había conseguido mantener en jaque a las autoridades majzeníes desde 1902. El Rogui, llevado en una jaula de hierro a Fez, fue echado a los leones de palacio. Saciados los leones, no le hirieron más que el hombro, por lo que fue decapitado y el resto de su cuerpo quemado¹⁵⁶⁰. Este suceso levantó la indignación de numerosos sectores europeos, quienes solicitaron un mayor control sobre Marruecos para evitar casos similares¹⁵⁶¹.

Mientras se desarrollaba la acción francesa a lo largo del territorio marroquí, el gobierno galo llevó a cabo negociaciones con el gobierno alemán para que éste aceptase la preponderancia francesa en el país, logrando finalmente un acuerdo en 1909 por el cual se permitía y facilitaba la entrada comercial alemana en Marruecos, con la constitución de

¹⁵⁵⁷ LAROUÏ. Abdallah. *Los orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí...*pág. 405

¹⁵⁵⁸ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc...*pág. 398

¹⁵⁵⁹ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc...*pág. 399.

¹⁵⁶⁰ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco*. London. Jonathan Cape. 1986. pág. 211.

¹⁵⁶¹ PENNELL. C. R. *Morocco since 1830. A history...*pág. 141.

empresas franco-alemanas en el país, sin contar con la aprobación del gobierno español, la otra potencia protectora según lo estipulado en el Acta de Algeciras¹⁵⁶².

Fracasados los objetivos iniciales del reinado de Mulay Hafid de querer restaurar la autonomía del reino frente a las potencias, su aislamiento le llevó una vez más en 1910 a aceptar un nuevo empréstito francés, consiguiendo firmar con Francia, posteriormente con España, un acuerdo solicitando la retirada de las tropas de Casablanca y Oujda, a cambio del pago de indemnizaciones a los europeos afectados. Sin embargo ante el progresivo deterioro de la situación a principios de 1911 un hermano del sultán, Mulay Zein se rebeló en la ciudad de Meknès¹⁵⁶³, mientras en torno a la ciudad de Fez, las tribus *Guish* de los Cherarda¹⁵⁶⁴ se sublevaron siguiendo las directrices del jerife Idris el Omrani¹⁵⁶⁵. El ejército francés, partidario de solucionar finalmente por la vía militar el *affaire marocain*¹⁵⁶⁶ presionó al gobierno para el envío de 15.000 militares. El 21 de mayo los generales Moinier y Brulard, ante la llamada de auxilio de Mulay Hafid a los franceses, entraron en la ciudad de Fez, si bien en todo momento garantizando que se conservaría lo estipulado en Algeciras¹⁵⁶⁷. Ante esta acción militar francesa, España, temerosa, procedió a la ocupación de las ciudades de Larache¹⁵⁶⁸ y Alcazarquivir, en junio de 1911, alegando el asesinato en la ciudad del Lucus de

¹⁵⁶² ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Tomo II. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914...* pp. 246-250.

¹⁵⁶³ MARTÍN. Jean. *L'Empire Triomphant. 1871-1936. Tome II. Maghreb, Indochine, Madagascar, Îles et Comptoirs. L'aventure coloniale de la France...* pág. 137.

¹⁵⁶⁴ El intento de disolución de los cuerpos militares tribales, *guish*, por el instructor impuesto por el Quai d'Orsay al sultán, Émile Mangin, sustituyéndolos por tabores constituidos por reclutamiento.

¹⁵⁶⁵ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome I...* pág. 93.

¹⁵⁶⁶ Ya hacía tiempo que se había producido una fuerte división de opiniones entre los militares franceses y los diplomáticos sobre la manera de llevar a cabo la penetración en el país norteafricano. La opción diplomática, afirmaban que el establecimiento de un consulado en Fez y el control sobre el majzén sería la mejor forma de penetración en el país, facilitando de esta manera la expansión de los intereses comerciales franceses en el país. La opción militar obtuvo el apoyo de políticos como Delcassé. Estos afirmaban que el majzén en sí era el elemento desestabilizador del país, por lo que la colaboración con él mismo no llevaría al cese de la anarquía en el país, viendo por tanto en el control territorial sobre estas tribus la opción más optima de penetración en el país. Para saber más sobre esta división consultar la obra de RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome I*. L'Harmattan. 1996. Paris. pp. 40-43.

¹⁵⁶⁷ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914...* pág. 324.

¹⁵⁶⁸ Con las ocupaciones militares y su posterior asentamiento, se producía igualmente la entrada de capellanes castrenses que provocó la competencia entre éstos y los religiosos franciscanos, como había sucedido en la guerra de 1859-1860. Lo cierto es que se produjeron situaciones en las que los franciscanos de

un “supuesto” protegido español y sus dos hijos¹⁵⁶⁹. La acción de los españoles disgustó a las autoridades francesas¹⁵⁷⁰, quienes no veían justificación para la ocupación de Larache, habiendo una viva reacción opuesta a la acción española, al considerarse que violaba el acta de Algeciras, justificando la acción sobre Fez como una empresa “humanitaria”¹⁵⁷¹ frente a la interesada acción española. Igualmente la ocupación de Alcazarquivir por parte de las tropas españolas sorprendió a los franceses, más cuando fue tomada adelantándose a una expedición francesa dirigida por el capitán Moreaux, ya que al no estar bien delimitados los límites entre las correspondientes zonas de influencia, la situación de dicho núcleo quedaba un tanto indefinida¹⁵⁷². Hasta entonces el país galo no había previsto la acción española al considerar que la oposición de los partidos de izquierdas así como su propia inestabilidad, como afirma Susana Sueiro Seoane, imposibilitaban una expansión militar similar a la llevada a cabo por el ejército galo¹⁵⁷³. Francia entró en negociaciones para que España abandonase la ciudad, mientras que Gran Bretaña trató de buscar una solución intermedia, dejando para los españoles Larache y abandonando Alcazarquivir. El gobierno español se negó a aceptar,

la ciudad de Larache, erigida en comandancia militar, trataban de “sisear” (así lo expresa la documentación) parte de las monedas dejadas en las misas celebradas por los capellanes castrenses, al considerar que por la ventaja que la ocupación militar les daba, los capellanes procedían a celebrar los oficios en las mismas en las horas en las que se sabía que se obtenía más beneficio económico, lo que hacía disminuir las fuentes de ingresos de los frailes. El gasto por parte de estos capellanes de los recursos destinados al culto, hacía que los frailes no terminasen por ver con buenos ojos su presencia. ADT. Caja. 258. Larache. Correspondencia de Salvador Pons. Nota enviada por el citado padre la padre Cervera con fecha de 8 de mayo de 1919, desde Larache.

¹⁵⁶⁹ DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre mondiale. Vol. II. Les relataos coloniales...*pp. 388-389.

¹⁵⁷⁰ Como igualmente había sorprendido a ciertos círculos periodísticos en Francia la capacidad de España de movilizar 50.000 soldados en la guerra de Melilla de 1909, crisis que supuso el fin de toda política de “penetración pacífica” frente a propuestas militaristas, como nos afirma ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Tomo II. Junto a las naciones occidentales 1905-1914...*pp. 290-291.

¹⁵⁷¹ DELAUNAY. Jean- Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre mondiale. Vol. II. Les relataos coloniales...*pág. 393.

¹⁵⁷² DE MADARIAGA. María Rosa. “El Protectorado Español de Marruecos: algunos rasgos distintivos y su proyección en el presente”. Pp. 171-176. En LARRAMENDI. Miguel Hernando. VILAR. Juan Bautista. (Eds.). *Las relaciones de España con el Magreb siglos XIX y XX. Anales de Historia Contemporánea*. Murcia. Universidad de Murcia. 2007. pág. 173.

¹⁵⁷³ SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el Mediterráneo. Primo de Rivera y la “Cuestión marroquí”*. 1923-1930. UNED. 1992. pág. 11.

argumentando los mismos motivos que los franceses para la ocupación de Fez¹⁵⁷⁴. Bajo esta reacción contra la acción española subyacía el temor de que el espacio español se convirtiese en una cuña para la influencia alemana en el país norteafricano, convirtiéndose de nuevo Marruecos en motivo de fricción entre ambos países¹⁵⁷⁵. El ministro de Asuntos Exteriores británico, Edward Grey, veía en estas acciones un peligroso precedente, puesto que podían servir de justificación a cualquier potencia para actuar en un territorio, alegando salvaguardar del peligro a sus connacionales. Sus sospechas fueron rápidamente confirmadas cuando Alemania, contrariada por la acción francesa, recurrió al envío de la cañonera *Panther* a Agadir¹⁵⁷⁶, el 1 de julio, con el pretexto de defender a sus connacionales que allí residían por los fuertes intereses comerciales alemanes existentes¹⁵⁷⁷. Se produjo así la segunda crisis marroquí, constituyendo esta acción la última carta del Imperio Alemán para conseguir una oferta de reparación del gobierno francés. A través de las negociaciones la crisis concluyó tras la firma el 4 de noviembre de 1911 de un acuerdo por el que Alemania aceptaba los hechos consumados en Marruecos a cambio de la cesión de parte del Congo francés, colindante al Camerún alemán¹⁵⁷⁸. Solucionado el problema alemán, y “desinternacionalizado”¹⁵⁷⁹ el problema marroquí, que había acabado con lo pactado en el acta de Algeciras¹⁵⁸⁰, el ministro plenipotenciario Eugène Renault de Francia en Marruecos, llegó a Fez el 24 de marzo de 1912, con el objetivo de forzar al sultán a la firma de un tratado de protección, siendo suscrito el 30 de marzo de ese mismo mes. En principio la firma del acuerdo franco-alemán, que dejaba las manos libres a Francia de todo Marruecos, no beneficiaba a España. Había quienes solicitaban la revisión de los tratados firmados con España, sobre todo a raíz del disgusto que para la opinión pública francesa había supuesto la acción española en Larache y

¹⁵⁷⁴ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Tomo II. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914...*pp. 331-332.

¹⁵⁷⁵ DELAUNAY. Jean- Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre mondiale. Vol. II. Les relataos coloniales...*pp. 394-397

¹⁵⁷⁶ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914...*pág. 334.

¹⁵⁷⁷ MIRALLES. Ricardo. *Equilibrio, hegemonía y reparto...*pág. 106

¹⁵⁷⁸ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *Política exterior de España. Vol. II. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914...*pp. 354-258.

¹⁵⁷⁹ PENNELL. C. R. *Morocco since 1830. A history...*pág. 150.

¹⁵⁸⁰ LAHNITE. Abraham. *Les conditions d'établissement du Traité de Fez. La politique berbère du Protectorat français au Maroc. 1912-1956. Tome I.* Paris. L'Harmattan. 2011. Paris. pag. 83.

Alcazarquivir¹⁵⁸¹. Sin embargo, finalmente, ante la presión británica, Francia tuvo que negociar con España, erigiéndose Gran Bretaña en la valedora de los intereses españoles en el Marruecos¹⁵⁸². Tras la constitución del Protectorado, Francia comenzó a entrar en negociaciones con el gobierno de Madrid, resultando de las mismas la firma del convenio franco-español del 27 de noviembre de 1912.

LA PREFECTURA DEL PADRE FRANCISCO MARÍA CERVERA (1896-1908).

La noticia de su nombramiento como prefecto apostólico de Marruecos fue recibida por Francisco María Cervera y Tamarit en España. Desde hacía tres años había regresado cuando fue nombrado secretario de la vice-comisaría general de la Orden en España, retirándose posteriormente por enfermedad en el convento de Herbón cerca de la ciudad de Santiago de Compostela¹⁵⁸³. En la terna elegida para designar al sucesor de Lerchundi, encontramos las figuras de Francisco María Cervera, el padre José Rodríguez, y el padre Manuel Castellanos. La designación del Cervera, a pesar de su inteligencia reconocida por los frailes, no fue recibida calurosamente por todos los religiosos, quien en palabras del padre Paisal, habían esperado que fuese designado el padre José Rodríguez. Ramón Lourido afirma que este desencanto por parte del misionero se debía a que la elección de Cervera suponía finalmente el triunfo de los partidarios de la no unificación de la orden bajo el superior general en Roma, y por tanto del opositor al padre Lerchundi, el Vice-comisario Serafín Linares¹⁵⁸⁴.

Durante los primeros años del gobierno del padre Cervera se continuó con la labor de mejoramiento de los centros educativos de los franciscanos, así como con la publicación de trabajos lingüísticos e históricos ya iniciados durante la prefectura del padre Lerchundi como

¹⁵⁸¹ ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *Política exterior de España. Vol. II. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914...*pág. 350.

¹⁵⁸² ROBLES MUÑOZ. Cristóbal. *La política exterior de España. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914...*pág. 361.

¹⁵⁸³ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos. De la restauración de la Misión hasta hoy. 1860-2000” (pp. 249-294). En ALVEROLA FIORAVANTI. M^a. Victoria, DE ÁGRED A BURILLO. Fernando y LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispano-marroquíes...*pág. 277.

¹⁵⁸⁴ LOURIDO DÍAZ. Ramón. “El problema de la unión de los franciscanos españoles con Roma y la misión franciscana de Marruecos”...pp. 616-621.

fueron los estudios del anteriormente citado Pedro Hilarión de Sarrionandia y así como el célebre trabajo del padre Manuel Pablo Castellanos, *Historia de Marruecos*. Igualmente durante su gobierno se proyectó por iniciativa de los religiosos franciscanos la creación de una estación meteorológica en la ciudad de Tánger en 1911¹⁵⁸⁵. Igualmente, durante estos años los religiosos continuaron desempeñando funciones diplomáticas, acompañando algunos frailes a las principales embajadas enviadas por el gobierno español a los sultanes de Marruecos.

En los años de transición entre el siglo XIX y el XX, durante el último gobierno de Sagasta y tras el desastre del 98 va a producirse en la península el renacer del anticlericalismo. Ya en las manifestaciones de junio de 1899 se había producido intentos de asaltos a conventos, especialmente de los jesuitas, en numerosos puntos de la geografía española¹⁵⁸⁶. El partido liberal, dividido en su propio seno utilizó, especialmente Canalejas, el recurso de la batalla contra el clericalismo como una de las maneras para conseguir aglutinar a los elementos cada vez más dispersos de la familia liberal¹⁵⁸⁷, y que se disgregarían aún más tras la muerte del histórico líder del partido, Práxedes Sagasta. Es importante por otra parte reconocer cierto mimetismo en el comportamiento de los políticos españoles con la política llevada a cabo por sus homólogos franceses¹⁵⁸⁸, tras la ascensión del gobierno del Bloque Republicano, presidido por René Waldeck-Rousseau¹⁵⁸⁹, durante la presidencia de Emile Loubet¹⁵⁹⁰. Durante su gobierno comenzó a ponerse en marcha la elaboración de una legislación secularizadora que se materializó en la controvertida Ley de Asociaciones de 1901. Posteriormente la situación de la Iglesia francesa se recrudecería tras la victoria de los republicanos radicales con Émile Combes, siendo éste elevado a primer ministro en junio de 1902, legislando la polémica ley de separación Iglesia-Estado¹⁵⁹¹, así como otro tipo de

¹⁵⁸⁵ Para profundizar más sobre el asunto consultar AGA. Caja (15) 81/9482. Expediente 8. Informaciones sobre la Misión católica española para el establecimiento en Tánger de una estación meteorológica.

¹⁵⁸⁶ GALLEGO. José Andrés. *La política religiosa de la Restauración. 1889-1913...*pág. 153

¹⁵⁸⁷ GALLEGO. José Andrés. *La política religiosa de la Restauración. 1889-1913...*pág. 190.

¹⁵⁸⁸ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo. 1767-1965...*pág. 273.

¹⁵⁸⁹ Primer ministro francés entre el 22 de junio de 1899 al 7 de junio de 1902.

¹⁵⁹⁰ Presidente de la República Francesa entre el 18 de febrero de 1899 a 118 de febrero de 1906.

¹⁵⁹¹ La separación no parece que estuviese conformada en el programa inicial del gobierno de Combes, sino que el desarrollo de las medidas anticlericales conducirían finalmente a la aprobación de dicha legislación.

medidas¹⁵⁹² que conllevó el exilio de un gran número de congregaciones religiosas francesas, hacia otros países de Europa como España, Bélgica, Italia, así como a América y las colonias francesas¹⁵⁹³. El papel y los derechos de las órdenes religiosas en España centraron este nuevo periodo de marcado anticlericalismo que se extendió en un momento especialmente susceptible tras el Desastre de 1898¹⁵⁹⁴. El 14 de diciembre de 1900, José Canalejas, sacó a relucir en su primer discurso el problema de la cuestión religiosa en España¹⁵⁹⁵, recuperando para el debate político la aplicación de la ley de Asociaciones de 1887 que regulaba las disposiciones del concordato de 1851 para la definición y limitación de la legalidad de las órdenes religiosas en España (en concreto las órdenes que no estaban citadas en los acuerdos concordatarios). La indefinición al respecto y la actitud de las autoridades gubernamentales habían ido permitiendo la instalación progresiva de numerosas órdenes en territorio español, acelerándose este proceso tras la instauración del nuevo régimen canovista. El último gobierno de Sagasta (del 6 de marzo de 1901 al 6 de diciembre de 1902), con Canalejas como ministro de varias carteras¹⁵⁹⁶, inició una década en la que el debate sobre el clericalismo y anticlericalismo se convirtió en los principales temas de las batallas parlamentarias. Esto fue acompañado de una expansión del anticlericalismo popular que se manifestaba en las calles y los medios de prensa¹⁵⁹⁷. Francisco María Cervera temeroso de que dicho clima tuviese su eco entre la población española de Marruecos, especialmente de Tánger, había comunicado a la

Sin embargo la aprobación de la misma se hará bajo el gobierno de su sucesor Maurice Rouvier. Para profundizar, consultar la obra de MAYEUR. Jean-Marie. *La séparation des Églises et de l'État*. Paris. Éditions de l'Atelier. 2005.

¹⁵⁹² REBERIOUX. Madeleine. *La République radicale?. 1898-1914*. Éditions du Seuil. 1975. Paris. pp. 65-71.

¹⁵⁹³ Para profundizar sobre el tema consultar la obra de CABANEL. Patrick. DURAND. Jean-Dominique. *Le grand exil des congrégations religieuses françaises. 1901-1914*. Paris. CERF histoire. 2005.

¹⁵⁹⁴ LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Editorial Biblioteca Nueva. 1998. Madrid. pág. 154.

¹⁵⁹⁵ ARBELOA. Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España. 1767-1930. Una introducción*. Editorial Encuentro. 2009. Madrid. pág. 322.

¹⁵⁹⁶ En concreto de Agricultura, Comercio, y Obras Públicas de España entre el 19 de marzo de 1902 el 31 de mayo de ese mismo año.

¹⁵⁹⁷ Solo basta mencionar el eco que tuvo el estreno de la obra teatral galdosiana, *Electra*, estrenada el 30 de enero de 1902 que provocó sonadas manifestaciones anticlericales de los individuos presentes en la misma. En los estrenos sucesivos de la misma en la provincia fueron produciendo altercados marcados por este sentimiento.

presidencia del Consejo de Ministros la división de opiniones que al respecto había entre la colonia española en Tánger¹⁵⁹⁸, manifestó su disgusto ante el cariz que tomaban los debates parlamentarios y los sucesos de las calles en la Península. Una vez más, Segismundo Moret, ahora ministro de la Gobernación¹⁵⁹⁹ aparecía como intermediario entre la prefectura y el gobierno español, dando seguridades al religioso sobre la no vinculación de la legislación peninsular a las misiones de Marruecos, aclarando

“(…) que los franciscanos de África permanezcan neutrales y apartados de estas luchas, atentos solo a su misión de servir a Dios y a la patria con la abnegación y la virtud que es su patrimonio y nuestro orgullo (...)”¹⁶⁰⁰.

El propio prefecto había expresado sus temores ante esta nueva legislación, dando a entender que el debilitamiento de las misiones podía suponer la merma de las capacidades de influencia de España en Marruecos, frente al avance de la influencia francesa;

“Sr. D. Segismundo Moret. Ministro de la Gobernación.

Muy Sr. mío y distinguido amigo. Con grande pena y sentimiento dirijo a V. estas líneas, pues el motivo de ellas es la persecución que se ha levantado en nuestra Patria contra las órdenes religiosas sin el menor motivo que la justifique.

Cuando se muestra España en un estado tan crítico efecto de las últimas guerras y pérdida de sus colonias, y el afán de todos sus hijos debiera ser la unión y la concordia de voluntades e intenciones, en mal hora se plantea una cuestión delicadísima, y se busca y promueve un conflicto muy grave, sin atender a las conveniencias de la Nación, a los sentimientos nobilísimos y piadosos de S.M la Reina Regente, que está para terminar su mandato, y los de S.M el Rey que dentro de breves días llegará a la mayoría de edad, y se encontrará solicitado desde sus primeros pasos en la política por asuntos y cuestiones importantísimos que exigen seguramente gran madurez y experiencia para no equivocarse lastimosamente.

Parecía muy natural que al avecinarse el nuevo reinado se calmarían las pasiones y cesarían las contiendas y procurándose una tregua que permitiese al país acercarse con amor y cariño al joven soberano. Que elementos hostiles a toda orden y sosiego promovieren trastornos y algaradas sería deplorable, pero que desde las esferas del poder se obre con precipitación y [...] atropellando toda razón, desoyendo hasta las más elementales insinuaciones, de conveniencia y oportunidad, rechazando los sanos consejos de la discreción y la prudencia y lo que es más triste y lamentable que pudiera ocurrir.

Pobre juicio formar de nosotros los extraños cuanto vean empeñado al Gobierno español en unas circunstancias, como las actuales en atizar odios y discordias y originar

¹⁵⁹⁸ ADT. Caja 21. Carpeta 04.04.03. Legajo nº11. Nota a la Presidencia del Consejo de Ministros. No aparece ni fechada, ni el emisor de la misma.

¹⁵⁹⁹ Entre el 19 de marzo de 1902 y el 6 de diciembre del mismo año.

¹⁶⁰⁰ ADT. Caja 21. Carpeta 04.04.03/IX. Sección H. Legajo nº13. Nota del Ministro de la Gobernación, Segismundo Moret a Francisco María Cervera. Con fecha de 9 de abril de 1902 desde Madrid.

molestias a la mayoría de la nación, tan solo por dar gusto a dos o tres periódicos de ideas avanzadas o satisfacer la saña y el furor sectario de algunos extraviados e ilusos. ¿Qué afán, qué ansia puede darse tan reprochable que vejarse de continuo a los católicos en su Iglesia, sin ministros, sin Religiosos, los actos de un culto y todo lo que ellos más aprecian y estiman? No podría llegar el momento en que su paciencia se acabe, termine su resignación y concluyan por repeler la fuerza y con la fuerza y el atropello y el desconocimiento de sus derechos por una protesta armada, sangrienta y fratricida.

[ESTA TACHADO: ¿Dónde nos quieran llevar los que tan insensatos proyectos acarician y los que quieren realizar a pesar de los pesares, sin consideración a nada ni a nadie? Nada importa que la nación se hunda, que los españoles se destrocen, que la revolución se enseñorea de invadir los campos, qué porvenir tan pavoroso, y que tempestad tan preñada de males nos amenaza.]

Si se trata de los intereses religiosos y sociales únicamente en nuestra Patria, yo me callaría, pues en ella no faltan Prelados celosos y personas respetables que habrían levantado su voz con más autoridad y competencia de lo que yo pudiera hacerlo. Mas encontrándome al frente de una Misión española en este imperio de Marruecos, en el cual hay tantas miradas fijas y tantos intereses en juego y contradicción, he creído mi deber dirigirle estas letras, pues, la molestia, la vejación y tal vez la supresión con que se amenaza a los religiosos en España, puede ser de consecuencias funestísimas para estas Misiones.

Tales pueden ser las exigencias inaceptables para los Religiosos a que el Gobierno los obligue, que no tengan otro remedio que emigrar a otros países en los que la palabra Libertad se entienda en su verdadero y genuino sentido, y la democracia consista en tener el pueblo gran parte en el Gobierno, más no es perseguir ni molestar a nadie por sus creencias y prácticas religiosas.

Si se llegara a tan deplorable aunque muy posible caso, quien proveyera de personal y si se persiste por el Gobierno en las ideas y prácticas emprendidas tal vez se nos privara de la asignación, consignada en presupuestos. Poco ha faltado para que este año se nos disminuyera y algo se ha mermado el de los colegios de Santiago y Chipiona de donde se surte de Religiosos la Misión.

Pues como V. no ignora, los franceses y aun otras naciones, se apresurarían a ofrecer a la Santa Sede toda suerte de recursos y facilidades para que les concediese a ellos el apoderarse de un elemento de tanta estima. Muy pronto surgirían catedrales y colegios donde no hay ahora más que una modesta iglesia y pobres escuelas, y al Superior de la Misión, pobre y oscuro fraile, lo sustituirían muy luego un arzobispo u obispo con muchas ínfulas, consideraciones y aparato. España que hasta ahora ha sido de las primeras, ha ido perdiendo ciertos elementos de aprecio, le resta la Misión, envidiada y deseada de muchos, y si en España se le quitan sus raíces, mal podría sostenerse en Marruecos.

Al ver debilitada y decaída a nuestra nación también por aquí, crecen las pretensiones, atrevimientos y exigencias de los católicos extranjeros. Un simple fraile no les impone el suficiente respeto, ni se le considera con la bastante autoridad para oponerse a sus pretensiones y deseos. Por eso el Ministerio de España en Tánger que ve y toca los inconvenientes que encierra esta mezquindad de representación ha dirigido al Sr. Ministro de Estado una comunicación en que palmariamente le demuestra la conveniencia y aún la necesidad perentoria de que este violento [modelo] se modifique, que la Misión aumente en prestigio e importancia, que el Superior sea Obispo y la Prefectura elevada a Vicariato Apostólico. Que al mismo tiempo, aquel célebre plan de Sr. Moret formulado en 1887 y que aun después de tantos años parece de actualidad, sea llevado a la práctica. Más de ninguna manera podré lograr todo esto si en España se persigue a la religión por el mismo

Gobierno y sin considerar los noventa y dos años del Sumo Pontífice se le quiera agobiar y afligir con un concordato exigido con precipitación y sin necesidad, y convertido en arma de partido y de guerra cuando no debe ser más que de reconciliación y de paz. No es probable que la Santa Sede **(por otra parte se quiera privar de exención de quinta a los mismos que el Sr. Moret con tan buen acuerdo eximió de ellas en la fecha indicada)**.acceda a nada de cuanto proponga el Gobierno favorable a España, mientras no deponga su actitud, adopte otros procedimientos y obre con más circunspección, calma y tranquilidad, mal lo exigen asuntos en que se ventilan tantos intereses, tan dignos de consideración y respeto.

Resumiendo, Sr. Ministro; O se calma esa efervescencia impropia de donde debe reinar la tranquilidad y la serenidad en el proceder, se atienden los verdaderos intereses de la Religión en España y en Marruecos, se respetan los religiosos, se le da el prestigio indispensable a la Misión, o tal vez, dentro de poco seremos lanzados de este país con ignominia, o se nos impondrán elementos extraños que comiencen por perturbarnos y molestarnos y acaben por arrojarnos y sustituirnos completamente.

Como V. siempre se ha interesado tanto por estas Misiones, por esto he juzgado preferible dirigirle esto y privadamente, sin perjuicio de hacerlo oficialmente al Ministerio de Estado y si V. creyera que sería útil para el objeto de esta diligencia, y retirando cualquier palabra que pudiera molestarle, pues solo el cumplimiento de un deber sagrado me ha movido a tomar esta determinación (...)¹⁶⁰¹.

Sin embargo, se debe hacer constar que a pesar de las seguridades que se había dado tradicionalmente a las misiones de ultramar, lo cierto era que el inicio de esta labor legislativa en la península podía influir en el estado de ánimo de la población española en Marruecos, fomentándose de esta manera la aparición de libelos y proclamas contra los religiosos. Así sucedió en Túnez, donde desde incorporación de la regencia tunecina como protectorado francés, las autoridades habían establecido una alianza tácita con la Iglesia Católica en el país como medio de amortiguar las diferencias existentes entre las poblaciones europeas. Hasta las medidas anticlericales de 1901¹⁶⁰² no fue cuando se produjeron las primeras manifestaciones claramente anticlericales por parte de sectores de la población europea. Hasta entonces el anticlericalismo se limitaba a determinados sectores profesionales de ciertas capacidades intelectuales¹⁶⁰³. Es cierto que aunque Marruecos no se encontraba entonces bajo la dependencia de ninguna potencia, en Tánger, la influencia de las agencias consulares y el

¹⁶⁰¹ ADT. Caja 21.Carpeta 04.04.03/IX. Sección H. Legajos 9 y 10.. Nota del padre Francisco María Cervera al Ministro de la Gobernación. Sin fechar ni localizar.

¹⁶⁰²La legislación de principios de los ochenta no afectaría especialmente debido a que en esos años fueron en los que se procedió a la incorporación de la regencia, siendo hasta entonces útil la influencia de la Iglesia entre las poblaciones europeas en el país norteafricano.

¹⁶⁰³ SOUMILLE. Pierre. « Les Européens de Tunisie et les question religieuses de 1893 à 1901. Études d'une opinion publique »... pág. 60.

peso de la población europea convertían a la ciudad en ambiente más propio de una situación de dominio colonial que de soberanía sultaní. Se verá más adelante como la posterior legislación canalejista sí repercutió notablemente en la ciudad, intensificándose con el tiempo los sentimientos anticlericales ya existentes de ciertos sectores de la sociedad española de Tánger.

+Los Franciscanos y la Conferencia de Algeciras.

El progresivo deterioro de la situación internacional en torno a Marruecos y la posibilidad de un conflicto entre las potencias tras la visita y las declaraciones que Guillermo II hizo en la ciudad de Tánger en el año 1905 dio lugar a la convocatoria de una conferencia internacional que terminase por determinar cuál era el radio de acción de Francia, y en menor medida de España, en Marruecos. En la misma participaron los representantes de todas aquellas potencias con intereses económicos y políticos en el país norteafricano; Alemania, Francia, España, Reino Unido, el Imperio Austro-Húngaro, los EE.UU, Bélgica, Italia, Rusia, Suecia, los Países Bajos, y Portugal. Marruecos estaba también representado como mera espectadora del reparto que se estaba llevando a cabo del país. En el desarrollo de la conferencia quedó reflejado el progresivo aislamiento al que había llevado al imperio alemán la política del káiser Guillermo II, y el reforzamiento de la alianza anglo-francesa, con el apoyo del representante de Gran Bretaña, Sir Arthur Nicolson, a las pretensiones galas, no sin dificultades ante las propuestas alemanas para hacer que Francia fuese obligada a hacer alguna concesión¹⁶⁰⁴. España también vio en la declaración del káiser de Tánger una amenaza a sus intereses en Marruecos, temiendo que Alemania copase esferas de poder político y económico que pudieran desplazarla en el reparto. No era escaso el recelo, sobre todo después de las tensiones surgidas a raíz de la cuestión archipiélagos españoles en el Pacífico¹⁶⁰⁵. A

¹⁶⁰⁴ DE LA TORRE. Rosario. "La política internacional británica en torno a la Conferencia de Algeciras" (pp. 23-50). En GONZÁLEZ ALCANTUD. José Antonio. MARTÍN CORRALES. Eloy. *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial*. Barcelona. Editorial Bellaterra. 2007. pp. 40-41

¹⁶⁰⁵ AKMIR. Youssef. *De Algeciras a Tetuán. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos...* pág. 223.

pesar de todo, el Kaiser, trató de aprovechar las tensiones existentes entre Francia y España para debilitar la alianza establecida entre ambas¹⁶⁰⁶.

La Iglesia española, y con ello los franciscanos, proclamaban, especialmente a través de su principal medio de difusión, el *Eco Franciscano* que, en la conferencia reunida en Algeciras, España era la única potencia que no buscaba sacar un rédito colonialista de la misma¹⁶⁰⁷. La presencia de religiosos franciscanos en la conferencia fue solicitada por las autoridades políticas españolas. Ya con fecha de diciembre de 1905 las autoridades españolas y el prefecto apostólico entablan conversaciones para enviar a un religioso franciscano a la conferencia como auxiliar de la legación española. En principio, y sabido el profundo conocimiento de la lengua árabe que poseía, las autoridades españolas solicitaron la presencia del padre Pedro Hilarión de Sarrionandia (1865-1913). Sin embargo rápidamente el padre Cervera comunicó al Moret que fuese acompañado Sarrionandia de su secretario Juan Rosende Casas (1864-1950), yendo por tanto una pareja de frailes como lo habían hecho en última gran embajada de 1893, tras los sucesos de Melilla, en donde Rosende había participado¹⁶⁰⁸. El padre Cervera envió a los dos religiosos para que actuaran como observadores de dicha conferencia. Ambos procedieron a realizar informes sobre el desarrollo de las negociaciones de la conferencia, manteniendo de esta manera informado al prefecto apostólico¹⁶⁰⁹. Comunicaban cómo apenas se llevaban a cabo iniciativas que supusieran una alteración del estatuto de las misiones, temiendo los religiosos que se reclamasen cambios por iniciativa francesa. El ministro de Estado les aseguró que en ese momento nada había que temer de Francia y su deseo de modificación de la cuestión católica en el país, debido a la ruptura de las relaciones de la Santa Sede con Francia por el proyecto de ley de Separación de Iglesia-Estado¹⁶¹⁰.

¹⁶⁰⁶ DELAUNAY, Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Vol. II. Les relations coloniales...* pp. 225-226.

¹⁶⁰⁷ AKMIR, Youssef. *De Algeiras a Tétouan. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos...* pág. 242.

¹⁶⁰⁸ ADT. Caja 115. Carpeta IV/11. Sección A. Legajo. 118. Nota del padre Cervera a Segismundo Moret, presidente del Consejo de Ministros, con fecha de 28 de diciembre de 1905, desde Tánger.

¹⁶⁰⁹ ADT. Caja 117. Correspondencia del padre Rosende y el padre Sarrionandia sobre el desarrollo de la conferencia de Algeciras.

¹⁶¹⁰ ADT. Caja 117. Carpeta X. Legajo. nº17. Carta del padre Juan Rosende al prefecto Francisco María Cervera, con fecha de 24 de enero de 1906, desde Algeciras.

La estancia de los frailes en Algeciras fue aprovechada por Juan Manuel Sánchez y Gutiérrez de Castro, duque de Almodóvar¹⁶¹¹ para consultar a los religiosos franciscanos la posibilidad de abrir una vía férrea que comunicase el Rif con la ciudad imperial de Fez. El ministro se quejaba de la ausencia de mapas cartografiados de la zona que facilitasen ese tipo de iniciativas. Sin embargo, los frailes no consideraban conveniente la elaboración de un proyecto de esas características, argumentando que, la belicosidad de las tribus rifeñas hacia ese tipo de inversiones extranjeras, imponía reconsiderar esta iniciativa, planteando que en caso de llevarse a cabo, se realizase por la zona del río Sebu como mejor forma de comunicarse con el interior del país¹⁶¹². Entre los trabajos realizados por los franciscanos para el ministerio estaba un informe destinado al delegado diplomático de España en la conferencia, el señor Juan Pérez Caballero, acerca de la cuestión de los impuestos en el Marruecos, elaborado en forma de cuestionario, con el objetivo de que Pérez Caballero tuviese un mayor margen de maniobra en las negociaciones, una vez consultada esta información¹⁶¹³. En el cuestionario se planteaban a los franciscanos las siguientes preguntas:

“(…)

1º. ¿Cabría modificar en el Tartib de 1903 para cobrar mejor los impuestos sobre extranjeros y protegidos?

2º. ¿La ratificación de dicho Tartib no debería subordinarse a la supresión de la de las restricciones a que hoy está sometido el derecho de propiedad de los extranjeros en Marruecos?

3º. ¿Convendría extender el zaqat y el axur a la propiedad urbana, comercio e industria?

4º. ¿Se podría suprimir la yazia de los judíos e igualar a éstos con los demás en la satisfacción de los impuestos?

5º. ¿Se puede sustituir el hedía o por lo menos regularla?

6º. Medios de unificar la naiba conservando la diferencia entre la naiba y gaise o fijar su cuantía.

8º. ¿Convendría suprimir la responsabilidad colectiva de las cabilas?

¹⁶¹¹ Quién ocuparía la cartera ministerial de Estado en los siguientes periodos; del 24 de mayo de 1898 a marzo de 1899, del 6 de marzo de 1901 al 6 de diciembre de 1902, y el 1 de diciembre de 1905 al 23 de junio de 1906.

¹⁶¹² ADT. Caja 117. Carpeta X. Legajo. nº17. Carta del padre Juan Rosende al prefecto Francisco María Cervera, con fecha de 24 de enero de 1906, desde Algeciras.

¹⁶¹³ ADT. Caja 117. Carpeta X. Legajo. nº17. Carta del padre Juan Rosende al prefecto Francisco María Cervera, con fecha de 24 de enero de 1906, desde Algeciras.

9º. Modificar o suprimir la sofra y la muna.

10º. ¿Qué modificaciones se podría hacer en el impuesto de puertos y monopolios de azufre, tabaco, kif, etc.?

11º. ¿Se podrían aumentar los impuestos de aduanas?

12º. ¿Qué límites podrían establecerse al servicio de vigilancia y represión del contratado?

13º. ¿En qué límites podría garantizarse la administración de los bienes del Majzén?

14º. ¿Cabría crear un nuevo impuesto sobre fabricación o consumo de ciertas mercancías o sobre patentes para el ejercicio de profesiones etc.?

15º. ¿Se podría establecer un nuevo monopolio, por ejemplo el de la sal?

(...)»¹⁶¹⁴

Se observa pues como los franciscanos eran todavía considerados, por parte de las autoridades españolas, unas valiosas fuentes de información sobre el país, teniendo en cuenta las opiniones de los mismos a la hora de llevar a cabo una acción política sobre Marruecos.

En definitiva, ellos mismos hacían hincapié constantemente en lo tedioso de las negociaciones, comentando además el escaso beneficio que España y las propias misiones iban a sacar de la conferencia¹⁶¹⁵. Con fecha de 16 de febrero de 1906, el padre Rosende advertía al padre Cervera lo conveniente que era no tratar, como se había hecho en la conferencia de Madrid de 1880, sobre el asunto de la libertad religiosa, explicando que, si bien no afectaba en nada a la situación existente, la discusión en la conferencia sobre la misma, sí podría dar lugar a que se llevasen a cabo reivindicaciones para que otras órdenes religiosas penetrasen en el país, arguyendo dicha libertad¹⁶¹⁶. En este asunto, los frailes de Marruecos, conocedores de la realidad política del país, y de los entresijos de la política exterior, eran opuestos a los propugnado por los franciscanos de España, para quienes el debate sobre la libertad religiosa en la Conferencia de Algeciras podía convertirse en la llave

¹⁶¹⁴ ADT. Caja 117. Carpeta X. Legajo. nº19. Carta del padre Juan Rosende al prefecto Francisco María Cervera, con fecha de 25 de enero de 1906, desde Algeciras.

¹⁶¹⁵ ADT. Caja 117. Carpeta X. Legajo nº5. Carta del padre Pedro Hilarión de Sarrionandia al prefecto Francisco María Cervera. Con fecha de 2 de Febrero de 1906, desde Algeciras.

¹⁶¹⁶ ADT. Caja 117. Carpeta X. Legajo. 29. Carta del padre Juan Rosende al prefecto Francisco María Cervera, con fecha de 16 de febrero de 1906, desde Algeciras.

gracias a la cual proceder a la conversión de los marroquíes al cristianismo, fiel reflejo de la ignorancia que sobre Marruecos tenían ciertos sectores de la orden en la Península¹⁶¹⁷.

LOS SUCECOS DE CASABLANCA: ENVÍO DE MISIONEROS FRANCESES A OUJDA Y CASABLANCA.

Casablanca fue uno de los lugares preferentes donde los franciscanos habían abierto una casa-misión y una escuela para los niños cristianos de la ciudad portuaria. Es importante tener en cuenta que la antigua Anfa, presentaba una serie de particularidades que la diferenciaban de otras ciudades de la costa marroquí. A diferencia de otras ciudades atlánticas como Rabat, Mogador (Essaouira), Safi o Mazagán (al-Jadida), Casablanca debía su creciente prosperidad al asentamiento de europeos en la ciudad, convirtiéndose ya en 1902 en uno de los puertos de primer rango de Marruecos¹⁶¹⁸. Hasta entonces la mayoría de la población europea de la ciudad estaba compuesta por el elemento español¹⁶¹⁹. En contrapartida no se había constituido una clase burguesa marroquí ni un cuerpo de ulemas como en otras ciudades marroquíes¹⁶²⁰. La inestabilidad que vivía el país, con el debilitamiento político de majzén, y la crisis de subsistencia habida en 1906, contribuyeron a facilitar la explosión social en una ciudad en donde se había producido un proceso de aglomeración poblacional incontrolada¹⁶²¹. Por otra parte se debe tener en cuenta los acontecimientos políticos sucedidos un año antes con la imposición del acta de Algeciras que habían provocado gran malestar entre los marroquíes, especialmente en la ciudad de Casablanca¹⁶²² donde el acta había dejado en manos de los franceses el control del puerto, así como el de la policía portuaria, compartida con España, incrementándose los sentimientos xenófobos hacia los europeos en el país,

¹⁶¹⁷ AKMIR. Youssef. *De Algeciras a Tetuán. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos...* pág. 243.

¹⁶¹⁸ MIÈGE. Jean-Louis. HUGUES. Eugène. *Les européens à Casablanca au XIX siècle. 1856-1906*. Paris. Institut des Hautes-Études marocaines. 1954. pág. 32.

¹⁶¹⁹ Para profundizar en el conocimiento de los españoles en Tánger, consultar la obra de ORTÍZ MACÍAS. Margarita. *Espagnols de Casablanca*. Casablanca. Éditions Aïni Bennai. 2003.

¹⁶²⁰ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco...* pág. 149.

¹⁶²¹ ADAM, André. *Casablanca. Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*. Paris. Centre de recherches sur l'Afrique méditerranéenne. 1968. pp. 26-27.

¹⁶²² ADAM. André. *Histoire de Casablanca. Des origines à 1914*. Aix en Provence. Publications des Annales de la Faculté des Lettres de Aix en Provence. 1968. pág. 104.

especialmente hacia la población francesa¹⁶²³. Ya en marzo había sido asesinado el médico militar francés Mauchamps en Marrakech que había supuesto la toma de la ciudad de Oujda por las tropas francesas de la frontera. En Casablanca, la obra llevada a cabo por la Compañía Marroquí, (compañía francesa) para la construcción de una pequeña red ferroviaria y la destrucción del cementerio musulmán que conllevaba la construcción de la misma motivaron los primeros conflictos. El 30 de julio comenzaron los rumores sobre los primeros ataques a un europeo, en concreto un portugués¹⁶²⁴. Ese mismo día atacaron a los obreros que estaban trabajando en la construcción de las vías ferroviarias, asesinando a los nueve y exponiendo sus cuerpos en las rocas. Ante esta situación el pachá de la Chauia, el tío del sultán Mulay Abdelaziz, ausente durante estos acontecimientos, tomó de nuevo el control de la ciudad, decidiendo cerrar las puertas de la misma. Sin embargo presiones gubernamentales obligaron al envío de la cañonera *Galilée* al puerto marroquí el uno de agosto, sumándose a continuación los navíos de guerra *La Gloire* y el *Du Chayla*¹⁶²⁵. Parte de la población francesa decidió entonces trasladarse a los navíos, mientras que otra se hallaba refugiada en los consulados europeos así como en la Iglesia de los franciscanos. El comandante Olivier quiso enviar un pequeño destacamento militar para asegurar la seguridad de los europeos en la ciudad, sin embargo, los propios cónsules no se pusieron de acuerdo sobre si aceptar dicha oferta ante el temor de que tal acción pudiese soliviantar más a la población marroquí. Finalmente se envió el destacamento ante la insistencia de marinos franceses animados en su deseo de venganza por la muerte de sus compatriotas¹⁶²⁶. Sin embargo el pachá se negó a abrir las puertas lo que provocó que en la mañana del 5 de agosto comenzase el bombardeo de la ciudad. Se produjeron entonces el asalto al *mellah* (judería) de la ciudad y de las propiedades de los cristianos de la ciudad. Hubo numerosas víctimas entre los judíos debido al pillaje realizado por los musulmanes, muchos de ellos individuos de la Chaouia.

Las familias españolas residentes tras la matanza de los obreros en la ciudad rápidamente procedieron a refugiarse en el consulado español como habían hecho las

¹⁶²³ ADAM. André. *Histoire de Casablanca. Des origines à 1914...* pág. 106.

¹⁶²⁴ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco...* pág. 151.

¹⁶²⁵ ABITBOL. Michel. *Histoire du Maroc...* pág. 396.

¹⁶²⁶ ADAM. André. *Histoire de Casablanca. Des origines à 1914...* pág. 117.

francesas en el suyo respectivo¹⁶²⁷. Los misioneros sin embargo, pese a la invitación para que se refugiasen allí, rechazaron la oferta, prefiriendo quedarse en la casa misión del puerto al considerar su deber mantenerse allí¹⁶²⁸. La comunidad franciscana estaba dirigida por aquel entonces por Julián Alcorta. La casa misión de Casablanca estaba compuesta por los padres Fr. José María Álvarez Infante, Fr. Dimas Larroscaín y el hermano lego Fr. Mariano Valero¹⁶²⁹. El padre Alcorta en su correspondencia remarcaba que el levantamiento había tenido un carácter netamente antifrancés, más que antieuropeo, de la misma manera que sostenía que agentes pagados con oro francés habían sido quienes habían soliviantado a las cabilas del territorio para proceder a atacar las obras y poder así justificar su intervención en el país. De la misma manera acusaba al gerente del consulado francés que habiendo podido evitar el conflicto no había hecho nada¹⁶³⁰. Durante el bombardeo los franciscanos abrieron las puertas de la casa misión y salieron a la calle a socorrer a los heridos del bombardeo¹⁶³¹.

Tradicionalmente se ha redundado en la idea de los franciscanos como figuras respetadas por los marroquíes, algo de lo que se jactaban los propios franciscanos. Sin embargo, en situaciones como éstas, los religiosos no estuvieron exentos de ser identificados con las potencias coloniales, atacando y saqueando sus propiedades, peligrando incluso su propia integridad física. Tras el desembarco de las tropas francesas, y de las españolas enviadas en el crucero *Álvaro de Bazán*, que partió del puerto de las Palmas de Gran Canaria tras conocerse la noticia del bombardeo del día 5¹⁶³², procedieron al levantamiento de un

¹⁶²⁷ La población española durante el siglo XIX y los primeros años del XX había constituido el grueso de la población europea de Casablanca, llegando a componer dos terceras partes del total, que ascendía en 1905 a 570 personas. Los franceses en 1906 no llegarían al 9% de la población europea. Para profundizar, consultar la obra de MIÈGE. Jean-Louis. HUGUES. Eugène. *Les européens à Casablanca au XIX siècle. 1856-1906...*pp. 32-34.

¹⁶²⁸ ADT. Caja 225. Carpeta. Casablanca. Carta del padre Julián Alcorta al padre Cervera con fecha de 31 de julio de 1907, desde Casablanca.

¹⁶²⁹ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los franciscanos en Marruecos...*pág. 392.

¹⁶³⁰ ADT. Caja 225. Carpeta. Casablanca. Carta del padre Alcorta al padre Cervera con fecha de 2 de agosto de 1907, desde Casablanca.

¹⁶³¹ ADT. Caja. 225. Carpeta Casablanca. Carta del padre Alcorta al padre Cervera con fecha del 6 de agosto de 1907, desde Casablanca.

¹⁶³² DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Vol II. Les relations coloniales...*pág. 252

perímetro de seguridad para los consulados, como barrera de protección¹⁶³³ dirigiéndose a la iglesia para proteger a los religiosos. Esta situación nos es descrita por el padre Francisco María Cervera en un informe elevado al Ministerio de Estado sobre los acontecimientos que se venían sucediéndose en Casablanca;

“Muy Señor mío: Como sabe V.E. los franceses bombardearon la plaza de Casablanca el día cinco de los corrientes; y los moros la saquearon casi toda, incluso la casa-misión, aunque dejando intactas, a Dios gracias, la Iglesia y la Sacristía, aunque se llevaron, por estar en otras dependencias, dos custodias, alfombras, camderos, y varios objetos, destrozando lo que no robaron. Los misioneros escondidos en las bóvedas fueron salvados por nuestros heroicos marinos de Don Álvaro de Bazán. (...)”¹⁶³⁴.

Para el día 18 de agosto el “orden” había sido restaurado en la ciudad¹⁶³⁵. La actuación de los militares españoles fue posteriormente alabada por el propio padre Cervera quién escribió lo acontecido de la siguiente manera;

“(...) ”

Agradezco muy de veras a V.E. la promesa que nos hace en la R.O. fecha 19 del corriente, de reclamar a tiempo oportuno los daños y perjuicios ocasionados a la Misión de Casablanca en los lamentables sucesos del 5 del actual.

Igualmente puede el Gobierno de S.M. confiar como es natural en la continuación de nuestros religiosos servicios, pues mientras haya un cristiano en cualquier punto no lo abandonarán tampoco los Misioneros, antes por el contrario, con el favor de Dios, procurarán prestar en todas partes cuantos auxilios espirituales y aún temporales puedan a todos en general, pero muy en particular a las autoridades y súbditos de la amada España, por una gloria y prosperidad todos están decididos a trabajar con el mayor celo y diligencia.

Debo manifestar a V.E. para que a su vez y del modo que juzgue más adecuado se digne a participarlo a quién corresponda, que esta Misión Católico Española está profundamente reconocida en primer lugar al Gobierno de S.M. que mandó un buque de guerra a Casablanca en los momentos más críticos, y luego a los bravos militares españoles que con verdadera exposición de sus vidas, salvaron a los cuatro Misioneros españoles de una muerte casi segura. Son dignos de nuestra eterna gratitud el Sr. Médico militar agregado al Consulado español D. Antonio Moncada, de quién partió la iniciativa de que se mandasen algunos marinos a la Misión para socorrerla; al Alférez de navío del D. Álvaro Bazán, D. Ignacio Fort, Jefe de los marinos que desembarcaron, el cual no pudiendo por el momento acompañar a los destinados a salvar a los Misioneros, fue con ellos el expresado Doctor Moncada hasta un lugar bastante próximo a la Misión, en el que esperó para protegerles la retirada en caso ajiuro; mas como los marinos tardaban en volver con los Religiosos, estaba el Sr. Fort algo preocupado en la demora, y fue solo a

¹⁶³³ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco...*pág. 157.

¹⁶³⁴ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº3. Informe enviado por el pro-prefecto apostólico Francisco María Cervera al Ministerio de Estado con fecha de 14 de Agosto de 1907. AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº3.

¹⁶³⁵ PORCH. Douglas. *The conquest of Morocco...*pág. 159.

buscarlos desde el Consulado de España hasta muy cerca de la casa misión y también el cabo Manuel Rodríguez Cañez y los marineros Julián San Miguel, Luis Rubio y Celestino Díaz, heroicos salvadores de los Misioneros.

A todos ellos quisiéramos corresponder con toda nuestra alma por el beneficio y favor señalado que prestaron a nuestros amados Hermanos; y con el mayor encarecimiento los recomiendo al paternal corazón de S.M. el Rey (q.D.q) y a la benevolencia de V.E. y del Gobierno todo, deseando que les recompensen con el mayor premio que sea posible según sus categorías por las acciones tan heroicas que ejecutaron en pro de los Misioneros Franciscanos españoles.

También he de indicarle para su conocimiento que la noche del cinco la pasaron juntos los Misioneros en la casa del español D. Domingo Atalaya, por no permitir entonces las circunstancias otra cosa; más en la mañana del 6, quedándose allí el P. Fr. Dimas Larroscaín con el único h^a lego, se dirigió el P. Presidente de la Misión R. P. Fr. Julián Alcorta al Consulado español, mandando al P.Fr José Álvarez al Consulado de Francia, en donde permaneció prestando los auxilios de sus ministerios a los franceses sanos y enfermos y enterrando a algunos muertos. El día 7 a la madrugada, en vista del mortífero fuego que hacían los moros contra nuestro consulado, se fue dicho P. Presidente con algunos españoles al Consulado Francés a solicitar refuerzos, que desde luego les prestaron en soldados y armas, con los que pudieron rechazar a los moros que les atacaban, evitando que perecieran las muchas personas allí refugiadas. He creído deber manifestar estos hechos a V.E. pues hasta en relaciones oficiales se han omitido las acciones realizadas por nuestros misioneros a favor de todos los afligidos y necesitados de Casablanca. (...)

Francisco M^a Cervera, Prefecto Apostólico de Marruecos¹⁶³⁶.

Acompañando a los soldados españoles se presentaron igualmente los instructores Santa Olalla y Ovilo¹⁶³⁷, cumpliendo con los dictados de lo aprobado en el Acta de Algeciras, en donde se aprobaba la organización y formación de un cuerpo de policía entre instructores franceses y españoles, como en la ciudad de Tánger. La presencia de tropas españolas en la ciudad levantó suspicacias entre las autoridades francesas, llegándoseles a hacer acusaciones de su tibieza en su actividad frente a las cabilas¹⁶³⁸. Lo cierto es que las autoridades españolas estaban más centradas en la actuación española en su zona de influencia que en lo que acontecía en Casablanca.

Durante la campaña de Chauia, iniciada tras los sucesos de Casablanca, los religiosos españoles llevaron a cabo funciones de asistencia a los soldados españoles y franceses. Sin embargo, a finales de septiembre ya algunas autoridades militares franceses comenzaron a

¹⁶³⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº3. Del Prefecto Apostólico en Marruecos al Ministro de Estado con fecha de 25 de Agosto de 1907. Tánger.

¹⁶³⁷ DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Vol II. Les relations coloniales...* pág. 253.

¹⁶³⁸ DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Vol II. Les relations coloniales...* pág. 256

poner trabas a la visita de los religiosos franciscanos españoles a los enfermos franceses del hospital francés, a menos que fuesen llamados por ellos o por sus familias¹⁶³⁹, con el argumento de la imposibilidad ejercer trabajos los religiosos en hospitales franceses según la legislación aprobada tras 1905, a pesar de darles oficialmente garantías de que al ser clero español, no estaban sujetos a las mismas leyes que el clero francés¹⁶⁴⁰. El Inspector de las Damas de la Cruz Roja, enviado por el gobierno francés a Casablanca, comunicó al padre Alcorta que algunos soldados enfermos franceses se habían quejado de la continua presencia de los religiosos franciscanos españoles en el hospital francés, y que por lo tanto debían limitar las visitas. De la misma manera algunos soldados católicos demandaban al Inspector el porqué de la ausencia de religiosos franceses para que atendiesen sus necesidades espirituales¹⁶⁴¹. El padre Julián Alcorta tuvo sin embargo noticias de la llegada en octubre de un clérigo francés a la ciudad, lo que sorprendió ingratamente al prefecto de Marruecos, quien comunicó lo inapropiado del comportamiento del obispo coadjutor de París, quien había realizado las gestiones necesarias para el envío del mismo, ya que para la entrada del religioso en el país necesitaba permiso expreso de la Santa Sede, sorprendiendo igualmente esta noticia al cardenal secretario de Estado¹⁶⁴² en Roma¹⁶⁴³. El ministerio de Estado español comunicó posteriormente al prefecto que la Secretaria de Estado Vaticana había solicitado desistir de la imposibilidad de dar entrada a los religiosos franceses en Casablanca y Oujda, habiéndose planteado que los solicitados fuesen franciscanos franceses¹⁶⁴⁴. El propio general de la orden

¹⁶³⁹ ADT. Caja 225. Carpeta Casablanca. Carta del padre Julián Alcorta al padre Cervera con fecha de 30 de septiembre de 1907 desde Casablanca.

¹⁶⁴⁰ ADT. Caja 225. Carpeta Casablanca. Carta del padre Julián Alcorta al padre Cervera con fecha de 3 de octubre de 1907 desde Casablanca.

¹⁶⁴¹ ADT. Caja 225. Carpeta Casablanca. Carta del padre Julián Alcorta al padre Cervera con fecha de 12 de octubre de 1907 desde Casablanca.

¹⁶⁴² El Cardenal Secretario de Estado Vaticano era por entonces el célebre Rafael Merry de Val y Zulueta (1865-1930), hijo del diplomático español Rafael Merry de Val, embajador de España en Londres. Fue nombrado secretario del cónclave en el cónclave del que resultó escogido el futuro Pío X en el año 1903. En septiembre de ese mismo año, el propio papa lo nombraría cardenal secretario de Estado, prologándose en el cargo hasta el año 1914, cuando lo abandonó a la muerte de Pío X. Fue un firme opositor a la política francesa de separación Iglesia-Estado llevada a cabo por el gobierno de Émile Combes. En Roma se convirtió en uno de los resortes de la política española en el Vaticano.

¹⁶⁴³ AGA. Caja. (15) 81/9596. Expediente. N° 2. Informe con fecha de 11 de octubre de 1907, enviado por el Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado. Desde Roma.

¹⁶⁴⁴ ADT. Caja 115. Carpeta IV. Legajo. 143. Carta del Ministro de Estado, Manuel Allendesalazar al padre Cervera con fecha de 18 de febrero de 1908 desde Madrid.

franciscana pidió igualmente a Cervera que permitiese la entrada de estos religiosos franceses, algo a lo que estaba reticente a acceder, comunicando inmediatamente al gobierno español dicha solicitud. El gobierno autorizó al ya entonces vicario apostólico de Marruecos (posteriormente hablaremos de la elevación de la prefectura a Vicariato en el año 1908) a no permitir la entrada de dichos religiosos¹⁶⁴⁵. La decisión contrarió notablemente al cardenal secretario de Estado, al considerar que la entrada de éstos no lesionaba los privilegios de España en Marruecos¹⁶⁴⁶. Consiguieron momentáneamente frenar el envío de religiosos franceses.

La ciudad de Oujda, ocupada en el 19 de marzo de 1907 por tropas francesas, meses antes de los sucesos de Casablanca, fue uno de los primeros núcleos en donde los esfuerzos de Cervera para frenar la presencia de religiosos franceses. Tras la ocupación de la ciudad¹⁶⁴⁷, y los sucesos de Casablanca, el gobierno francés se encontró ante la complicada situación de acceder a la presencia de religiosos por solicitud de los soldados establecidos en la ciudad, cuando por la ley de Separación de Iglesia-Estado de 1905 habían desaparecido las figuras de los *aûmoniers*¹⁶⁴⁸, es decir, los capellanes castrenses¹⁶⁴⁹. En un primer momento se procedió

¹⁶⁴⁵ AGA. (15) 81/9596. Expediente nº2. Telegrama (no viene número de telegrama) del Ministro Plenipotenciario de España en Marruecos al Ministro de Estado, desde Tánger con fecha de 30 de enero de 1908

¹⁶⁴⁶ AGA. (15) 81/9596. Expediente nº2. Telegrama (sin numerar) del Encargado de Negocios ante la Santa Sede al Ministro de Estado desde Roma con fecha de 3 de febrero de 1908.

¹⁶⁴⁷ Ya en 1908 se instaló un civil con el título de Comisario del Gobierno de la República Francesa con el objeto de guiar la administración del Amal (desde la ocupación de Martimprey de la ciudad en 1859 se había instituido este nuevo régimen para la administración de esta zona fronteriza con la Argelia francesa), siendo designado para ello un antiguo controlador civil de Túnez, Monsieur Destailleurs, lo que empieza a reflejar el carácter de permanente que comienza a tener la ocupación de Oujda. KATAN. Yvette. *Oujda. Une ville frontière du Maroc. 1907-1956*...pág. 96.

¹⁶⁴⁸ La figura de los *aumôniers militaires* fue creada, tal y como se organiza hoy, por ley el 8 de julio de 1880, siendo reguladas sus funciones por el estado, detallándose en el decreto del 27 de abril de 1881. Las disposiciones anticlericales tomadas por el gobierno radical de Emile Combes afectaron indudablemente a dicha institución, disponiéndose, a través de una circular del 15 de octubre de 1905 que, si bien no se suprimían las funciones de los mismos, sí se reducía su presencia a la voluntad de aquellos soldados que demandasen su presencia, o bien las familias en caso de defunción. La desorganización sufrida por la estructura eclesíástica a partir del decreto de Separación de Iglesia-Estado dificultó la presencia de este cuerpo en las unidades militares del ejército francés. No obstante, las expediciones marroquíes alimentaron la necesidad que había de estos *aumôniers*, autorizándose su presencia gracias a la labor del diputado católico Grousseau. Asociaciones como el Comité Católico de Militares y Marinos, fundado en 1884, así como la Oeuvre de l'aumônerie militaire coloniale fundada en 1904 contribuyeron a proveer de capellanes a las diferentes unidades militares en el ámbito colonial. Sin embargo fue al inicio de la I Guerra Mundial cuando se llevaron a cabo los mayores esfuerzos por tratar de organizar una red de capellanes militares bajo la dirección de un Grand Aumônier, con ciertos tintes galicanos, como el que había existido bajo el Segundo

al envío de un sacerdote secular de Lalla Marnia (Argelia), habiendo noticias del deseo de un religioso jesuita que hacía las veces de capellán castrense del ejército francés, no terminándose nunca de confirmar esta información. Cervera aceptó temporalmente la entrada del sacerdote secular¹⁶⁵⁰.

El cardenal secretario de Estado, Monseñor Merry de Val consiguió que el gobierno español aceptase finalmente la entrada de estos religiosos en el país, siendo cinco en total, tres destinados a Casablanca y los otros dos a la ciudad de Oujda. El 29 de marzo acató el padre Cervera finalmente las disposiciones de la secretaría de Estado de la Santa Sede¹⁶⁵¹. La negociación entre el gobierno español y la Santa Sede, fue llevada a cabo a través del Nuncio Pontificio, Antonio Vico, accediéndose finalmente a la solicitud de la Secretaria de Estado Vaticana, siempre y cuando se cumplieran una serie de condiciones:

1º. Que se trataría de una medida puramente transitoria y que dichos religiosos franceses solo se dedicarían a prestar auxilios espirituales a las tropas del país.

2º. Que estarían sujetos a la autoridad del prefecto apostólico y del superior español de la localidad donde se encontrasen.

3º. Que la Santa Sede y el General de la Orden se comprometerían a que los religiosos franceses se retirasen de Marruecos cuando el cuerpo expedicionario evacuase el país o si el gobierno español de acuerdo con el prefecto lo pidiesen en cualquier otra circunstancia¹⁶⁵².

Imperio. Finalmente fue el arzobispado de París quien llevó a cabo una reorganización, creándose en 1914 la oficina de capellanes voluntarios con la aquiescencia del ministerio de la Guerra. Para profundizar al respecto, consultar la obra de BONIFACE. Xavier. *L'Armée, l'Église et la République. 1879-1914*. Paris. Nouveau Monde. 2012.

¹⁶⁴⁹ ANGLADE. Marie-Pascal. *Au Maroc avec les franciscaines*. Procure des missions franciscaines. 1947. Bordeaux. pág. 18.

¹⁶⁵⁰ ADT. Caja. 270. Carpeta. "Correspondencia Oujda". Nota del padre Cervera al padre Teodorico Baccalerie con fecha de 24 de abril de 1908, desde Tánger.

¹⁶⁵¹ AGA. (15) 81/9596. Telegrama sin numerar del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 29 de marzo de 1908

¹⁶⁵² ASV. Nunciatura de Madrid. 687. Fasc. 3. Rub. II. Sez. VI. Nota del Ministro de Estado, Manuel Allendesalazar al Nuncio Pontificio, Monseñor Antonio Vico, con fecha de 13 de febrero de 1908, desde Madrid.

Así entonces se produce la primera llegada de religiosos franciscanos franceses en lo que ha sido llamada la primera fase de la penetración, estando compuesta esta primera expedición por los religiosos Bonaventura Cordonnier, Stanislas Boucher, Théodoric Baccalerie, Austinde Castaing y el Vicent Paumier. El envío de estos religiosos pudo finalmente ser llevada a cabo gracias a la intervención del diputado católico Henri Constant Grousseau¹⁶⁵³, quien consiguió autorizar el envío de los religiosos en calidad de capellanes¹⁶⁵⁴, aunque sin un pasaporte expedido como tales por el ministerio francés, negociando discretamente con el general Picquard¹⁶⁵⁵ los permisos para su establecimiento entre el ejército expedicionario francés.

Habiéndose negociado ya hacia dónde y cuántos serían destinados a Oujda y Casablanca, fueron enviados en febrero de ese mismo año¹⁶⁵⁶, es decir antes de que el mismo padre Cervera acabase de acatar lo dictado por lo negociado con el cardenal secretario de Estado. Desde Casablanca, el día 10 de mayo de 1908 fueron autorizados por el padre Cervera a ir a Oujda dos de los religiosos, el padre Baccalerie y Austinde Castaing¹⁶⁵⁷. Desde su llegada a Casablanca, el padre Cervera se mostró intranquilo ante la presencia de los religiosos franceses y las consecuencias que su estancia podía acarrear:

“(…) Como la casa-misión de Casablanca es muy reducida, pues no tiene más que seis habitaciones, incluyendo la que hace de biblioteca, para colocarse los cuatro padres españoles, dos hermanos legos y cinco padres franceses, total once religiosos, se han tenido que meter dos P.P. franceses en una celda, los dos hermanos legos en otra y tres padres franceses en una salita que hay en la entrada y sirve para recibir visitas. Ellos al ver tanta estrechez trataron de buscarse alojamiento aparte, y aun en esas gestiones los secundó el padre Presidente, para que no pudiesen alegar los franceses que los españoles contrariaban sus planes. Nada sin embargo se pudo encontrar ni conseguir, y creemos que

¹⁶⁵³ Henri Constant Grousseau (1851-1936). Diputado católico del departamento del Norte entre los años de 1912 y 1936, fue profesor de derecho de la universidad de Lille, fue uno de los principales opositores a la ley de Separación de Iglesia y Estado del año 1905.

¹⁶⁵⁴ KNIBIEHLER. Yvonne. EMMERY. Geneviève. LEGUAY. François. *Des français au Maroc. L'aventure coloniale de la France...* pág. 264.

¹⁶⁵⁵ Marie-George Picquard (1854-1914), militar y político francés, destacó por el rol jugado en la defensa del capitán Dreyfus en el célebre caso que agitó violentamente a la opinión pública francesa. Rehabilitado como el propio Dreyfus en 1906 sería elevado al ministerio de Guerra entre el 15 de octubre de 1906 y el 20 de julio de 1909, bajo el primer gobierno de Clemenceau.

¹⁶⁵⁶ AGA. (15) 81/9596. Expediente nº2. Nota enviada por el embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 23 de febrero de 1908 desde Roma.

¹⁶⁵⁷ GOUDAL. Valentin. *Les Aumôniers militaires et la fondation des paroisses dans la Mission franciscaine au Maroc de 1908 à 1961*. Celony. 1988. Aix en Provance. pág. 37.

fue mejor, y encargué que desistiese de ello al P. Presidente, pues si se hubiesen instalado los PP. Franceses en casa aparte, hubieran querido tener capilla, dar culto público etc., y se originarían mil dificultades, faltando desde el primer momento a su fin primordial y único que es prestar asistencia espiritual a los soldados franceses. El otro día salieron dos de ellos al campo con un convoy, y el otro asiste si puede, a los enfermos del hospital. De todos modos en Casablanca no deben subsistir, ni en la Misión podrán habitar en tiempos de calor y verano fuertes, por lo cual creo que se podría llamar la atención del Excmo. Señor Cardenal Secretario de Estado a fin de que por quien corresponda se haga retirar los designados para Oujda haciéndolos ir a su destino o a sus conventos de Europa. Quedando nada más que los tres de Casablanca podríamos sacar de allí tal vez un padre español y acomodarse mejor todos, pues las tropas francesas no evacuarán tan pronto aquellos territorios y por lo tanto tampoco se querrán marchar los PP. Franceses que estando mal y estrechamente alojados en nuestra casa, tratarán de proporcionarse otra aparte, y es probable que se la faciliten, aunque reservadamente las mismas autoridades francesas. A ellos les mandan recursos sus compatriotas desde Paris, y el periódico “Le Soleil” puso a mi disposición, o a la quien yo quisiera diez mil francos para los gastos que ocasionasen los aumôniers. Yo le dije que los mandase a Roma a Nuestro Reverentísimo Padre General, como insinuaba el mismo Director del periódico, pues no quise que dijese que los españoles nos habíamos opuesto a la venida de franceses a la misión y en cambio nos apresurábamos a tomar los francos. (...)”¹⁶⁵⁸.

A pesar de que se había establecido su presencia como algo temporal, Cervera, consciente de que la ocupación de la frontera argelo-marroquí y de Casablanca¹⁶⁵⁹ iba a ser permanente, se apresuró a insistir al gobierno español para que solicitase la salida de los religiosos franceses allí destinados, ya que, ante la permanencia de las tropas allí residentes, los religiosos franceses no optarían por marcharse¹⁶⁶⁰, violando así el monopolio de los franciscanos españoles en Marruecos.

El gobierno español, a instancias del vicario, solicitó a la Santa Sede la posibilidad de que dichos religiosos limitasen su acción a la ciudad de Oujda ante el temor de su asentamiento en otros puntos del Imperio, sorprendiendo tal propuesta al cardenal Secretario de Estado, por cuanto dicho requerimiento era ilógico, puesto que en calidad teórica de *aumôniers*, el

¹⁶⁵⁸ AGA. (15) 81/9596. Expediente nº2. Informe enviado por el padre Cervera al Ministro de Estado con fecha de 23 de marzo de 1908, desde Tánger.

¹⁶⁵⁹ Los cinco años que separan los sucesos de Casablanca y el Tratado de Fez son años de dificultades en los que Francia verá en su permanencia sobre el territorio, y control del mismo en la garantía para llevar a cabo la instauración del protectorado sobre el país, de ahí que no pretendiesen nunca evacuar jamás Casablanca de militares franceses. ADAM. André. *Casablanca. Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident...* pág. 29.

¹⁶⁶⁰ AGA. Caja. Caja. (15) 81/9596. Expediente nº2. Informe del Francisco María Cervera al Ministro de Estado, Manuel Allendesalazar Muñoz, con fecha de 23 de marzo de 1908. Desde Tánger.

desplazamiento de los mismos iba en función al desplazamiento de las tropas francesas¹⁶⁶¹. En 1909 el obispo de Orán, Édouard Adolphe Cantel (1898-1910) solicitó al padre Cervera el reconocimiento de la incorporación de éstos franciscanos franceses a las misiones de Marruecos. Para Cervera, a pesar de todo, fue un alivio ver como las autoridades eclesiásticas francesas le reconocían como la última potestad católica en Marruecos, consintiendo de esa manera la instalación de una parroquia francesa franciscana en la ciudad¹⁶⁶². De todas maneras con el objetivo de salvaguardar el monopolio franciscano en Marruecos, y la obediencia de éstos a su autoridad, comunicó al director de la misión francesa franciscana¹⁶⁶³ de Oujda, el padre Fr. Teodorico Baccalerie, toda una serie de instrucciones destinadas a evitar la introducción de lo que él denominaba “elementos extraños”, es decir a otras congregaciones religiosas, refiriéndose en concreto a las Damas de la Doctrina Cristiana de Nancy¹⁶⁶⁴, proponiendo la entrada de Franciscanas Misioneras de María¹⁶⁶⁵. A pesar de tratarse, ésta última, de una rama franciscana, Cervera en todo momento se opuso a la entrada de las Franciscanas Misioneras de María en la jurisdicción española tras la constitución de los protectorados, al considerarlas igualmente un elemento de penetración francesa, siendo así que, ante la insistencia de duquesa de Guisa, y la hermana de ésta, para la fundación de una casa misión de dicha congregación en la ciudad de Larache, rápidamente optó por solicitar por la introducción de la congregación de las Hermanas Terciarias Franciscanas de la Inmaculada

¹⁶⁶¹ AGA. Caja. (15) 81/9596. Expediente nº2. Informe del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado, con fecha de 25 de marzo de 1908, desde Roma.

¹⁶⁶² DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre mondiale. Tome II. Les relations coloniales...* pág. 512.

¹⁶⁶³ Compuesta hasta ese momento por los padres Fr. Teodorico Baccalerie y el padre Reginaldo.

¹⁶⁶⁴ Congregación nacida el año de 1716 por el canónico de la catedral de Toul, Juan Bautista Vatelot por encargo del obispo de la ciudad, Monseñor Begon, para la organización de todo un sistema educativo entre las hijas de los campesinos. Tras la revolución francesa, en el año 1804, tomaron el hábito religioso. En 1807, la hermana Pauline de Faillonnet llevó a cabo la renovación de la congregación, convirtiéndose en la Superiora General de la misma en el año 1821, centrando su actividad en labores pedagógicas entre los hijos e hijas de los colectivos obreros franceses. Con la aplicación de la legislación anticlerical de principios del siglo XX en Francia muchos de sus miembros son obligados a salir de Francia, instalándose finalmente en Marruecos en el año 1912. En Casablanca y Rabat llegarían a constituer en 1920 las instituciones de Santa Juana de Arco, centros de enseñanza primaria y secundaria, así como centros de oficios para mujeres.

¹⁶⁶⁵ Congregación religiosa de adscripción terciaria franciscana, constituida por Elena María Felipa de Chappotin de Neuville, popularmente conocida como hermana María de la Pasión (1839-1904) en Ootacamundo, al noroeste del actual estado Tamil Nadu, al sur de la India. Funda en el año 1874 con un grupo de religiosas una casa-misión en que sería reconocida por el papa Pío IX en el año 1877. En el año 1912 consiguió establecer un convento con un dispensario y una escuela en la ciudad de Casablanca, con permiso expreso del Vicario Apostólico de Marruecos, Monseñor Cervera.

Concepción, congregación propiamente española para neutralizar la entrada de la congregación francesa. Para Cervera, a pesar de que la Congregación de las Misioneras de María tenía casas en España y con efectivos españoles, ésta se caracterizaba por un marcado carácter francés “(...) pues lo son las que las gobiernan y dirigen en Marruecos, en donde tienen varias casas (...)”¹⁶⁶⁶.

En la carta enviada por Cervera a Baccalerie recomendaba igualmente no llevar a cabo una inscripción pública a favor de la misión de Oujda en Francia ante la falta de recursos, y que en caso de que se llevase a cabo, esta fuese organizada desde el recientemente constituido vicariato apostólico de Marruecos. De la misma manera comunicaba al religioso francés que en caso de que se llevase a cabo la construcción de una iglesia en dicho núcleo, había de ser comunicados los planos y presupuestos al vicariato de Marruecos. Incluso los hábitos que necesitasen los religiosos solicitaba que fuesen demandados igualmente a él. Igualmente pedía que fuesen remitidos al vicariato informes con datos acerca de las limosnas recogidas, misas celebradas¹⁶⁶⁷. En la siguiente comunicación, una vez más, el padre Cervera advertía sobre la construcción de una iglesia en el núcleo de Aberkane¹⁶⁶⁸, cerca de Oujda, considerando de que en caso de que fuese elevada ésta, estuviese garantizada su pertenencia a su jurisdicción, evitando por tanto la erección mediante donativos que implicasen otro poseedor que no fuese el vicariato, para evitar situaciones en las que el donante solicitase la entrada de otras congregaciones¹⁶⁶⁹.

Se había afirmado como en las condiciones impuestas por el propio Francisco María Cervera estaba incluido el hecho de que una vez los militares franceses se retirasen de la ciudad ellos también los harían¹⁶⁷⁰. Los religiosos franceses terminaron por retirarse en

¹⁶⁶⁶ AGA. (15) 81/9596. Expediente. 3. Nota del padre Cervera al Ministro de Estado con fecha de 8 de marzo de 1920 desde Tánger.

¹⁶⁶⁷ ADT. Caja 270. Carpeta Correspondencia Oujda. Carta del padre Francisco María Cervera al padre Teodorico Baccalerie con fecha de 4 de noviembre de 1910, desde Tánger.

¹⁶⁶⁸ Actual ciudad de Berkane, en el noreste de Marruecos.

¹⁶⁶⁹ ADT. Caja 270. Carpeta Correspondencia Oujda. Carta del padre Francisco María Cervera al padre Teodorico Baccalerie con fecha de 3 de enero de 1911 desde Tánger.

¹⁶⁷⁰ Esta pretensión nunca se materializaría. La convención firmada el 4 de mayo de 1910 entre el gobierno francés y Mulay Hafid por la cual se comprometía el primero a la retirada total de las tropas en la Chaoia en el los confines argelo-marroquíes una vez pacificada la situación nunca terminaría por realizarse

septiembre de 1908¹⁶⁷¹, a excepción del padre Vicent Paumier, quien se quedó en la ciudad de Casablanca en donde ejerció su papel dentro del hospital francés establecido en la misma ciudad¹⁶⁷². Sin embargo, el crecimiento de la presencia militar francesa hizo que en 1909 se volviese a plantear la cuestión, advirtiéndose nuevamente del peligro que había ante la posibilidad de que las tropas francesas volviesen a querer requerir los servicios de religiosos franceses en Casablanca, tratando de mostrar soluciones posibles ante las demandas de la comunidad francesa en la ciudad. Alfonso Merry del Val comunicaba en 1909 al ministerio de Estado cómo, a pesar de las afirmaciones del padre Cervera, lo cierto era que los franciscanos españoles residentes en Casablanca no tenían avanzados conocimientos de francés con el que asistir a la cada vez mayor población francesa de la ciudad, abogando el diplomático por el envío de religiosos españoles a colegios de teología de Bélgica o Suiza, viendo en la iniciativa de Cervera de traer franciscanos franceses para que se formasen en España un desacierto, viendo inviable la “españolización” de éstos individuos¹⁶⁷³.

“Muy Señor Mío: No ignora V.E. que en Casablanca, de algún tiempo a esta parte ha crecido bastante la colonia europea, particularmente la francesa, con lo cual resultan pequeñas la iglesia actual y las escuelas de niños y niñas. Lo mismo pasa con el cementerio, por cuyo ensanche ha trabajado esta Misión hace más de un año.

Es por tanto de suma urgencia procurar el aumento de la Iglesia y de las escuelas, si no queremos que los franceses pretextando la ineficiencia de las españolas, traten de fundar otras exclusivamente francesas como sucedió con el cementerio. Ya han comenzado a resolver en Francia y en Roma, y si España no se apresura, por la fuerza nos harán aceptar lo que repugnamos.

En el recinto de la casa Misión de Casablanca hay terreno disponible, aunque no mucho, el suficiente, para agrandar la Iglesia, escuela y aún la vivienda de los religiosos, que resulta insuficiente, pues no hay más que cinco celdas y la biblioteca, y allí residen seis religiosos y quizá podría haber algún otro si hubiese local. Además, como es el punto céntrico de la costa, casi siempre bajan y paran algún tiempo los Misioneros cuando pasan por allí, conviniendo que hubiese algunas celdas disponibles para esos semejantes casos.

Con lo que sobra al fin del ejercicio del Presupuesto señalado para la Misión es imposible hacer nada en mucho tiempo, pues solamente cinco o seis mil duros pueden sobrar regularmente, con cuya cantidad, apenas hay para empezar, pues los materiales hay que traerlos casi todos de fuera, y pagarlos en franco, y como a la Misión, a

¹⁶⁷¹ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los franciscanos en Marruecos...* pág. 323.

¹⁶⁷² GOUDAL, Valentine. *Les aumôniers militaires...* pág. 37.

¹⁶⁷³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 2. Nota del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 24 de abril de 1909 desde Fez.

diferencia de todos los demás partícipes del presupuesto en Marruecos, se le paga en pesetas y no en francos, también tendría que abonar la diferencia o cambio de moneda

Los padres franceses que se marcharon y más que de prisa, sientan ahora haberlo hecho, quieren volver con pretexto de atender a sus paisanos y proponen poner casa y capilla aparte con el fin, dicen de predicarles en su lengua, administrarles los sacramentos. Para evitar todo eso que sería para nosotros un golpe funesto, al agrandar la iglesia se podría dejar una capilla bastante capaz y en ella, y a horas convenidas, hacer algunos ejercicios y predicaciones para los franceses en su lengua francesa. Nosotros tenemos Padres que hablan francés, y uno en especial con mucha facilidad, y con él nos arreglamos para lo de más empeño; acompañó al General D. Amade en toda su excursión de despedida por la Xauia, Rabat, Salé, circulando con toda facilidad por todos los puntos, autorizado por el General Mounier. Otros padres también van a visitar los puestos franceses de cuando en cuando, y uno se cuida en especial de nuestras tropas españolas como capellán.

A pesar de nuestro celo, esfuerzo y diligencia, los franceses más exigentes no estarán satisfechos, pues ya sabe V.E. cuánto hay de política en todo ello, y trabajarán con la Santa Sede, y tal vez con el mismo Gobierno de España, para que se les permita volver, y ahora con el agravante de tener casa y capilla separadas. Para evitar semejante contratiempo creo que por ese ministerio se deberían proporcionar fondos cuanto antes, a fin de poder emprender las Obras indispensables de ensanche de la Misión, o si se juzga más conveniente en el terreno vecino a los cementerios, a la salida de la población, adquirir lo suficiente para edificar allí todo lo necesario con desahogo; iglesia, casa, escuela, pues la población se ha extendido y se extenderá en el extremo opuesto y muy alejada del centro de la ciudad.

También se podría hacer para atenuar el golpe que puede hacerse inevitable, pedir al General de nuestra orden que envíe a la provincia franciscana de la Andalucía uno o dos Padres franceses jóvenes que aprendan nuestra lengua y costumbres, y así, un poco españolizados, poderlos enviar a Marruecos y con ellos tapar la boca a sus paisanos. Bien sabe V.E. cuanto me dolerá el tener que recurrir a esos expedientes, pero es de temer que si no cedemos en algo, nos impongan lo que quieran por la fuerza. (...)»¹⁶⁷⁴.

Llegados a éste punto se debe remarcar que, anteriormente a estos sucesos, durante los primeros años hasta su consagración como obispo, habían sido ya varias las ocasiones, igual que durante la prefectura de Lerchundi, en que el padre Cervera tuvo que hacer frente a los intentos de penetración de religiosos franceses, haciendo todo lo que estuvo en sus manos por evitar su entrada, siendo un celoso guardián del monopolio franciscano español en Marruecos. En el año 1903 se produjo la llegada de un religioso francés proveniente de la ciudad de Orán, acompañado de religiosas francesas, que pretendían instalarse en Tánger a modo de capellán castrense¹⁶⁷⁵ formando parte de conjunto de religiosos que decidieron salir del país a raíz de la

¹⁶⁷⁴ AGA. Caja (15). 81/9594. Expediente nº2. Informe enviado por el Vicario Apostólico de Marruecos al Ministro de Estado con fecha de 29 de marzo de 1909, desde Tánger.

¹⁶⁷⁵ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente 2. Informe de la Legación de España en Tánger al Ministerio de Estado con fecha de 15 de septiembre de 1903 desde Tánger.

legislación anticlerical que se estaba aprobando en la Francia metropolitana. Al año siguiente se llevó a cabo un nuevo intento por parte de los Hermanos Cristianos franceses, y en 1905 igualmente, las carmelitas francesas, que pretendían instalar un convento en la ciudad de Mogador¹⁶⁷⁶. De este celo desplegado por el misionero franciscano tomó nota Gonzalo de Reparaz quien en su obra *Aventuras de un geógrafo errante*, nos da cuenta del carácter y personalidad del insigne prelado, para quien su celo llegó a plantear confrontaciones con diplomáticos de la ciudad tangerina como en el caso del Ministro Plenipotenciario del Imperio Austro-Húngaro:

“(…) El concepto que ellos tenían de su misión africana, surgía desconsolador, alarmante, en episodios como el siguiente;

Había dado a luz la esposa del ministro de Austria-Hungría. Un sacerdote austriaco, a la sazón en Gibraltar, amigo viejo de la familia, quiso tener el gusto de bautizar al vástago lo que los padres de éste también deseaban. Visitó el sacerdote a los franciscanos y expresó el deseo de todos. Replícole el padre Cervera (entonces todavía vicario apostólico) que en Marruecos solo la orden franciscana podía administrar los sacramentos. Insistió el sacerdote extranjero y manifestó expresamente al representante de S.M Apostólica el agrado con que vería que se le concediese el solicitado permiso. ¡Tanto él como el de la señora ministra quedarían muy complacidos si accediese el señor vicario siquiera por aquella vez!

¡Todo fue inútil! A pesar de su calidad de diplomático que en Tánger era como alcanzar el mayor extremo de sublimidad social, a pesar de ostentar la representación de la mayor de las potencias católicas, el señor ministro de Austria-Hungría estrellóse ante la entereza del P. Cervera quien en manera alguna quiso abrir en el monopolio de la Orden la brecha de aquel caso excepcional.

Entonces el ministro austro-húngaro trasladóse con su familia a Gibraltar, donde se celebró la ceremonia de bautismo.

Pero su excelencia no perdonó y cuando el P. Cervera fue elevado al episcopado, faltó en la lista de los subscriptores para el pectoral el nombre del ministro del Imperio Austro-Húngaro. (...)”¹⁶⁷⁷.

A pesar de las medidas tomadas por el padre Cervera a la introducción de religiosos franceses en el país, lo cierto es que con las sucesivas ocupaciones que iban llevando a cabo los franceses, como en Casablanca, y especialmente en la frontera argelino-marroquí, la capacidad del prefecto para mantener el monopolio de los franciscanos españoles fue mermando. Como habíamos citado cada vez eran más conscientes de la posible inminencia de

¹⁶⁷⁶ FERNÁNDEZ Y ROMERAL. Fortunato. *Los Franciscanos en Marruecos...* pp. 322-323

¹⁶⁷⁷ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. Libro I. II Parte. La conquista de Tánger...* pág. 40.

la vuelta de los religioso franceses, materializándose dichos temores tras la llamada que el general d'Amade hizo para el retorno de los religiosos galos, dirigiéndose para ello al padre Bonaventure, cuando escribió al mismo en fecha de 8 de diciembre de 1908, para gestionar la vuelta de los mismos¹⁶⁷⁸. El padre Bonaventure solicitó de nuevo permiso al padre Cervera para proceder al envío de más religiosos franceses sin que desde Tánger se recibiese respuesta alguna¹⁶⁷⁹. A pesar de ello, lo cierto es que ya desde el año 1909, ante el silencio del padre Cervera por la proposición realizada por el padre Bonaventure, el religioso francés decidió partir a Roma en donde se dedicaría a conseguir entre el clero romano una posición favorable a la introducción de los religiosos franceses, consiguiendo audiencia ante el cardenal Merry de Val gracias a la colaboración del cardenal Vives y Tuto. Merry de Val admitiría finalmente la entrada de los religiosos a título de capellanes militares el 12 de noviembre de 1909¹⁶⁸⁰, siéndole permitido finalmente establecer la misión en la ciudad de Oujda el 26 de febrero de 1910¹⁶⁸¹.

Ya en el año 1911, ante la evidente situación de colapso en el sultanato, el gobierno español procedió a llevar a cabo consultas con la Santa Sede para conocer si Francia estaba realizando gestiones para la introducción permanente de religiosos franceses en el país marroquí. Denis Cochin¹⁶⁸² había realizado unas declaraciones a favor de la introducción de religiosos franceses ante el embajador de España en París. El gobierno español, reaccionó rápidamente, optando por encomendar al embajador de España en la Santa Sede que comunicase al Cardenal Secretario de Estado, monseñor Rafael Merry del Val, si era cierta dicha información, a lo que contestaba que no se habían producido negociaciones entre la República y la Santa Sede respecto al tema. Sin embargo sí declaró que en caso de que

¹⁶⁷⁸ GOUDAL. Valentin. *Les aumôniers militaires*...pág. 51.

¹⁶⁷⁹ GOUDAL. Valentin. *Les aumôniers militaires*...pág. 52.

¹⁶⁸⁰ GOUDAL. Valentin. *Les aumôniers militaires*...pág. 53.

¹⁶⁸¹ GOUDAL. Valentin. *Les aumôniers militaires*...pág. 55.

¹⁶⁸²Parlamentario francés y hombre de letras (1851-1922), hijo del célebre escritor y político Augustin Cochin (1823-1872), y nieto del famoso filántropo Jean Denis Cochin (1789-1841), fue diputado de la Cámara francesa entre el año 1893 y 1919, convirtiéndose en uno de los principales portavoces del partido católico de la Cámara. Defendió intensamente a las congregaciones ante la legislación secularizadora inaugurada por el gabinete de Waldeck-Rousseau y Émile Combes. Fue nombrado ministro de Estado durante el quinto gobierno de Aristide Briand (19 de octubre de 1915 al 12 de diciembre de 1916) y primer secretario del ministerio de Asuntos Exteriores, en el gabinete presidido por Alexandre Ribot, entre el 20 de marzo de 1917 y el 12 de septiembre del mismo año.

Francia estableciera un protectorado sobre el territorio marroquí, la Santa Sede estaría obligada a propiciar la introducción de religiosos franceses¹⁶⁸³, dejando claro tal pretensión al permitir la entrada de los religiosos franceses en principio en calidad de capellanes militares, por segunda vez. A ello se sumaba que, a diferencia de lo que sucedía en Casablanca, en Oujda desde la ocupación siempre fueron mayoritarios los elementos franceses a los españoles¹⁶⁸⁴, lo que inclinaba aún más la balanza hacia las pretensiones francesas. A los dos meses, el embajador procedió a confirmar que el parlamentario francés había negociado con la Santa Sede;

” (...) muy terminantemente el gobierno francés le había confiado la misión confidencial de gestionar en el Vaticano el nombramiento del clero secular o regular francés en Marruecos (...)”¹⁶⁸⁵.

Vemos por tanto como el cardenal Secretario de Estado intentaba mantener las buenas relaciones diplomáticas con el gobierno español, en un momento precisamente delicado debido a la política llevada a cabo por el gabinete de Canalejas. Demostraba así su disposición para hacer velar por los privilegios religiosos de España en el país norteafricano, a la vez que mantenía la cuestión de los religiosos franceses como uno de los medios a través del cual presionar al gobierno de la República, siendo un firme partidario, el cardenal secretario de Estado, del mantenimiento la ruptura diplomática, mientras la situación religiosa de Francia continuase como hasta entonces. Como vemos, la cuestión de la entrada de los religiosos franciscanos franceses estaba inserta en el delicado juego de las presiones diplomáticas entre España, Francia y la Santa Sede.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que Alfonso Merry de Val¹⁶⁸⁶, ministro plenipotenciario de España en Tánger, se había convertido en una de las más importantes conexiones entre la política española y la vaticana, colaborando junto al pontífice Pío X para contrarrestar el ascenso de planteamientos políticos anticlericales que fueron en aumento

¹⁶⁸³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente. 3. Informe de la Embajada de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado, Manuel García Prieto, con fecha del 27 de octubre de 1911 desde Roma.

¹⁶⁸⁴ KATAN. Yvette. *Oujda. Une ville frontière du Maroc. 1907-1956...* pág. 203.

¹⁶⁸⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe de la Embajada de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado, Manuel García Prieto, con fecha del 8 de noviembre de 1911 desde Roma.

¹⁶⁸⁶ Alfonso Merry del Val (1864-1943). Diplomático español y hermano del cardenal Rafael Merry del Val. Fue ministro plenipotenciario de España en Tánger desde 1908 hasta 1913.

durante los primeros años del reinado de Alfonso XIII¹⁶⁸⁷, siendo un gran entusiasta de la política clerical maurista¹⁶⁸⁸. Una demostración de este carácter clerical fue la pretensión del diplomático de obligar a la asistencia a los oficios religiosos de las misiones en el país¹⁶⁸⁹. El diplomático llevó a cabo una política favorable a la revolución hafidí, como estrategia a través de la cual mantener en la medida de lo posible, el mayor margen de autonomía de Marruecos frente a Francia. La legación española, tras la victoria de Mulay Hafid pretendió que el nuevo sultán diese autorización para la apertura de una casa misión en la ciudad de Fez, más sin terminar de conseguir lo esperado¹⁶⁹⁰.

LOS FRANCISCANOS Y LAS EMBAJADAS ESPAÑOLAS ANTERIORES AL ESTABLECIMIENTO DEL PROTECTORADO DE MARRUECOS BAJO LA PREFECTURA/VICARIATO DE CERVERA.

En la primera embajada enviada a Marrakech tras la muerte del padre Lerchundi, liderada por el ministro plenipotenciario de España, Emilio de Ojeda en abril de 1900¹⁶⁹¹, hacía referencia, el diplomático, a la necesidad de que el nuevo prefecto acompañase a la embajada. El ascendiente que Lerchundi había dejado en las impresiones de la corte sultaní había hecho que las misiones adquiriesen un especial prestigio, del que no dudaba el diplomático querer aprovechar. Así informaba al ministro de Estado sobre los requerimientos que tenía de la presencia del nuevo prefecto, quien sería acompañado por un hermano lego¹⁶⁹².

¹⁶⁸⁷ CUENCA TORIBIO. José Manuel. "Aproximación al catolicismo peninsular e iberoamericano en el pontificado de Pío X". (pp. 547-581). En *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo CLXIX. Cuaderno III. Madrid. 1972. pp. 548-549.

¹⁶⁸⁸ GALLEGU. Andrés. *La política religiosa en España. 1889-1913...* pág. 326.

¹⁶⁸⁹ ALLENDESALAZAR. José Manuel. *La diplomacia española y Marruecos*. Madrid. Biblioteca Diplomática Española. 1990. pág. 213.

¹⁶⁹⁰ DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Vol II. Les relations coloniales...* pág. 274.

¹⁶⁹¹ BECKER. Jerónimo. *Historia de Marruecos. Apuntes para la Historia de la penetración europea, y principalmente española, en el norte de África*. Madrid. Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés. 1915. pp. 417-420.

¹⁶⁹² AGA. Caja (15) 17 81/62. Expediente 1. Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Marruecos, Emilio Ojeda al Ministro de Estado con fecha de 25 de enero de 1900, desde Tánger.

Nuevamente en la embajada dirigida a la ciudad de Rabat, encabezada por el ministro plenipotenciario de España en Tánger, José Llavería de 1907, realizada tras los sucesos de Casablanca de dicho verano y ante la necesidad de presentar las cartas credenciales ante Moulay Abdelaziz (pues aún no se había llevado a cabo desde el inicio de su reinado), fue demandada la presencia de franciscanos (el padre Cervera acompañado del padre Rosende), incorporados al destacado plantel que conformaba la embajada¹⁶⁹³, lo que nos indica cómo la presencia de los religiosos continuaba, aun entonces, siendo importante para los medios diplomáticos españoles en éstos primeros años del siglo XX.

El conflicto sucesorio que sembró el caos en Marruecos durante estos años y que había enfrentado a los pretendientes al trono, supuso un nuevo desafío a la capacidad diplomática de las diferentes potencias. Ante la cada vez más evidente victoria de Mulay Hafid el gobierno español puso en guardia a su agente diplomático en Tánger para que procediera lo más pronto posible a entrar en buenas relaciones con el futuro nuevo sultán de Marruecos. En diciembre de 1908 se ordenó a Alfonso Merry del Val la organización de una embajada a la ciudad de Fez con el objetivo de ir presenciar las cartas credenciales al nuevo soberano y que ratificase así los convenios hasta entonces pertinentes entre ambos estados¹⁶⁹⁴. Una vez más, siguiendo con la tradición diplomática española en Marruecos, el gobierno español propuso al padre Cervera, ya elevado al vicariato apostólico, que se dispusiera a elegir un religioso franciscano para que participase en la misma. Sin embargo, éste expresó su deseo que fuese él mismo quien acompañase a la misión, como se había venido haciendo hasta entonces¹⁶⁹⁵. El ministerio, sin embargo, mostró sus inconvenientes a la ida del prelado por dos razones fundamentalmente: el riesgo del viaje para su avanzada edad, así como la inexistencia de una residencia para la alta dignidad prelatia, al no existir ninguna casa-misión de los franciscanos en la ciudad de Fez. De la misma manera afirma que al no ser uno de los principales objetivos tratar sobre cuestiones religiosas no resultaba imprescindible la

¹⁶⁹³ La embajada estaba integrada por el propio ministro plenipotenciario, su mujer, el capitán de navío Don Rafael Díez de Rivera, el comandante del acorazado Pelayo, el general Marina, por entonces gobernador militar de Melilla, cuatro secretarios de embajada, dos oficiales y un intérprete. ALLENDESALAZAR. José Manuel. *La diplomacia española y Marruecos. 1907-1909...* pág. 119.

¹⁶⁹⁴ AGA. Caja (15) 17 81/39. Expediente 2. Minuta del Ministro de Estado al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 10 de diciembre de 1908, desde Madrid.

¹⁶⁹⁵ AGA. Caja (15) 17 81/39. Expediente 2. Telegrama (sin numerar) del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 24 de diciembre de 1908, desde Tánger.

presencia del mismo¹⁶⁹⁶. Cervera, aceptando las recomendaciones del ministro de Estado, comunicadas a través de Alfonso Merry del Val, consideró que su ida a Fez podría aplazarse (queriendo ir posteriormente ante las noticias de la presencia de sectas protestantes en la ciudad de los Jerifes). Así el prelado decidió delegar en otro fraile la representación de la misión, con el objetivo de conseguir la concesión de terrenos para erigir en ellos cementerios católicos, así como estudiar la posibilidad de establecer en la ciudad la tan anhelada casa misión¹⁶⁹⁷. Comunicó al ministro de Estado las peticiones que pretendía demandar al sultán, relativas a las misiones de los franciscanos. Designó para acompañar a la embajada, como su representante, al padre Rosende, en calidad de capellán, acompañado del padre José María Fernández. Entre las solicitudes en las que se pedía el apoyo del cuerpo diplomático estaban:

-La necesidad de instalar una casa-misión en Fez, como ya la había habido en otros tiempos, para que desde allí se pudieran prestar auxilios espirituales a los cristianos que habitasen la ciudad.

-Acotar y tomar posesión de terreno concedido por Mulay Hassan I para se construyese un cementerio de cristianos en la ciudad.

-Negociar sobre la necesidad de cambiar de residencia a los franciscanos de Rabat, habiéndose presentado ya dicha solicitud en la última embajada realizada en el año 1907 por el señor Llabería, y no habiéndose resuelto aún.

-Solicitar licencias al sultán para que, en las ruinas de una fundación *habous* por las que la misión pagaba un canon en Safi, se les concediese permiso para construir allí.

-Solicitar terrenos en Larache y Tánger, reiterando las peticiones de la embajada del año anterior, proponiendo que si el sultán no desease darlos en plena propiedad fuesen concedidos pagando un pequeño canon, como en la de Mogador¹⁶⁹⁸.

El ministro de Estado comunicó a Merry del Val que interviniese en favor de los misioneros, no dando, no obstante, mucha importancia a dichas reclamaciones para que la

¹⁶⁹⁶ AGA. Caja (15) 17 81/39. Expediente 2. Telegrama (sin numerar) del Ministro de Estado al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 25 de diciembre de 1908 desde Madrid.

¹⁶⁹⁷ AGA. Caja (15) 17 81/39. Expediente 2. Telegrama (sin numerar) del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 29 de diciembre de 1908, desde Tánger.

¹⁶⁹⁸ AGA. Caja (15) 17 81/39. Expediente 2. Nota enviada por el padre Cervera al Ministro de Estado con fecha de 18 de febrero de 1909 desde Tánger.

concesión de éstas no socavase la concesión de otros intereses más urgentes para el gobierno español¹⁶⁹⁹. Como nos informa José Manuel Allendesalazar, por entonces el ministro plenipotenciario había decidido dejar a un lado la política clerical de la que tanto se le acusaba. Entre los medios periodísticos, dicha misión diplomática, había llegado a ser calificada como la “embajada de los curas”, tras conocerse el envío de los dos franciscanos (a los que nuevamente vuelven a confundir con capuchinos) y dos mulas cargadas de agua bendita. Sin embargo, el diplomático afirmaba, defendiéndose, que había dejado aplazada la cuestión de la instalación de una casa-misión en pro de otros objetivos que requerían de mayor necesidad¹⁷⁰⁰.

A pesar de todo veremos cómo ninguna de estas reclamaciones fue atendida, no llegando nunca a constituirse dicha casa misión. Esta embajada supuso el punto y final a los reiterados intentos de constituir, antes de la creación del Protectorado franco-español, una red de casas-misión en el interior del país de los jerifes. Un último intento de establecer la anhelada casa misión de Fez se produjo a raíz de la ocupación francesa de la ciudad marroquí. El ya por entonces vicario apostólico envió una nota al ministro de estado con fecha de 17 de mayo de 1911¹⁷⁰¹, mostrando la nueva oportunidad que se ofrecía con la entrada de los franceses en la ciudad. En la nota, el prelado constata la afirmación, un tanto cándida, de que al no tratarse dicha acción militar de una ocupación en sí, sino de una acción con el objetivo de restablecer la autoridad del sultán, y pudiendo a partir de entonces los europeos vivir pacíficamente entonces en la ciudad, era el momento de proceder a la creación de una casa misión para el auxilio espiritual de los cada vez más cristianos residentes en la ciudad imperial. Argumentaba que, los inconvenientes manifestados en anteriores ocasiones para la creación de dicho centro, la seguridad de los frailes en el interior de Marruecos, ya no era un problema gracias a la acción de los franceses. Cervera afirmaba además que, en virtud de los tratados firmados por España con Marruecos, no se hacía necesaria la consulta con ninguna otra autoridad para el establecimiento de la misma, no creyendo que los nativos mostrasen

¹⁶⁹⁹ AGA. Caja (15) 17 81/39. Expediente 2. Minuta del Ministro de Estado al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 24 de febrero de 1909, desde Madrid.

¹⁷⁰⁰ ALLENDESALAZAR. José Manuel. *La diplomacia española y Marruecos. 1907-1909...* pp. 211-213.

¹⁷⁰¹ La capital idrisí terminaría por ser ocupada por el ejército francés el 28 de mayo de ese mismo años, es decir pocos días después de la misiva enviada por el prelado desde Tánger.

gran oposición a dicho establecimiento¹⁷⁰². No parece sin embargo que las autoridades españolas mostrasen gran entusiasmo ante la propuesta del religioso, ya que a su vez estaban a la espera de los sucesos político-militares que aconteciesen en Marruecos en espera a la toma de posiciones en su área asignada por los tratados franco-españolas, temiendo levantar suspicacias entre los políticos franceses con una acción semejante.

En definitiva, la embajada de 1909 fue la última gran embajada en la que participaron los frailes franciscanos españoles, suponiendo así el fin de una era en la que el papel de los religiosos españoles fue indispensable en las relaciones diplomáticas de España con los sultanes de Marruecos.

CREACIÓN DEL VICARIATO APOSTÓLICO DE MARRUECOS.

A partir del año 1908 fue cuando finalmente se hizo realidad la idea de elevar la prefectura apostólica a vicariato apostólico. Las negociaciones comenzaron en 1902¹⁷⁰³. Sin embargo, su elevación no se produjo en las condiciones que tiempo atrás había planteado el ministro de Estado Segismundo Moret con el padre Lerchundi. Entre las razones que se daban para la constitución de un vicariato encontramos, por un lado, el incremento del número de cristianos (con todo lo que conllevaba eso, aumento del número de capillas y establecimientos religiosos para poder asistir espiritualmente a estas poblaciones, etc.) que hacía necesario realzar la institución católica allí existente como habían hecho los franceses en Argelia¹⁷⁰⁴. Durante los primeros años del siglo XX se produjo un importante aumento de la población europea en las distintas ciudades del Imperio, siendo especialmente notable a partir del establecimiento del doble protectorado¹⁷⁰⁵. Sin bien es cierto que, numéricamente la población era mayoritariamente española, a partir de los primeros años del siglo XX se produjo un

¹⁷⁰² ADT. Caja 115. Carpeta IV/11. Sección A. Legajos 183-184. Nota del padre Cervera al Ministro de Estado, Manuel García Prieto, con fecha de 17 de mayo de 1911, desde Tánger.

¹⁷⁰³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 2. Carpeta. "1902. Proyecto de establecimiento de un Vicariato Apostólico en Tánger".

¹⁷⁰⁴ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente 2. Copia de la nota del padre Cervera dirigida al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 21 de diciembre de 1901, desde Tánger. Contestación a la nota sobre el proyecto de elevación de la Prefectura a Vicariato

¹⁷⁰⁵ AOUAD. Oumana. BENLABBAH. Fatiha. *Españoles en Marruecos. 1900-2007. Historia y memoria popular de una convivencia*. Ediciones Bouregreg. 2008. Rabat. pág. 25.

aumento de inmigración francesa hacia Marruecos llegando a constituir 5.400 franceses en 1911¹⁷⁰⁶. No obstante, la importancia de los franceses en Marruecos no radicaba tanto de su número como de su estatus social en el país¹⁷⁰⁷. La creación de un obispado ayudaría a contrarrestar el peso que el elemento francés tenía, especialmente en ciudades como Tánger. Igualmente, el desafío que supuso la entrada de los religiosos franceses en Marruecos a raíz de las campañas militares, contribuyó a considerar la necesidad de elevar el rango de la superioridad franciscana, pudiendo de asegurar mejor el control sobre los religiosos franceses que en el país podían penetrar. La importancia que a nivel internacional, estaba adquiriendo el asunto marroquí era igualmente una razón de peso para la creación del vicariato, estableciéndose una nueva relación de poderes con las distintas y ya numerosas legaciones de países extranjeros que se encontraban en Tánger¹⁷⁰⁸. Paralelamente estaba la idea de que tan solo de esta manera se conseguiría contrarrestar la importancia de la Iglesia franco-norteafricana en Túnez y Argelia¹⁷⁰⁹, la cual pretendía constituirse como la única organizadora de la Iglesia en dichas tierras. La creación del vicariato, así como la investidura episcopal, ayudarían a frenar las ambiciones francesas, viéndose libres de la posibilidad de tener que rendir cualquier tipo homenaje u obediencia a las autoridades eclesiásticas del Magreb francés. Una vez más Gonzalo de Reparaz fue quien afirmó que la creación de dicho obispado había sido *la única compensación lograda por España, después de diez derrotas sufridas en otros tantos concursos internacionales para suministros al majzén*¹⁷¹⁰.

¹⁷⁰⁶ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome I...*pág. 75.

¹⁷⁰⁷ ESCALLIER. Robert. "Colonización y poblamiento europeo en Marruecos". (pp. 34-35) En LÓPEZ GARCIA. *Atlas de la inmigración magrebí en España. Taller de estudios internacionales mediterráneos...*pág. 34.

¹⁷⁰⁸ España pasaría así a convertirse en la sostenedora del nuevo vicariato, realzándose así el prestigio del papel de España ante otros países, ampliándose, por tanto, su capacidad de influencia.

¹⁷⁰⁹ La sede argelina se constituyó en obispado en los años treinta del siglo XIX, tras la destitución, por parte del gobierno francés de Luis Felipe de Orleans, del abate Collin, elevando la prefectura a vicariato apostólico, nombrado para ello al abate Müller. Posteriormente en el año 1866, Argel se constituyó en sede arzobispal y se crearon dos nuevas sedes episcopales, Orán y Constantina. Lavigerie entró en el escenario argelino ya como arzobispo. Posteriormente, tras la conquista francesa de Túnez en el año 1881, fue nombrado administrador apostólico en el recién creado protectorado. Sería ya en el año 1883 cuando se nombró a Lavigerie arzobispo de Cartago. Creyéndose restaurador de la antigua diócesis de África, procedió a dar el rango a la sede tunecina de Iglesia Primada de África, intentando así vincularse con el pasado cristiano-romano del país.

¹⁷¹⁰ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. Libro I. II Parte. La conquista de Tánger...*pág. 37.

Entre las condiciones establecidas para dicha elevación episcopal estaba la de que su titular tuviera que pertenecer a la orden franciscana, además de que el elegido hubiera pertenecido a las misiones de Marruecos. Para su designación habría de seguirse un método muy similar al seguido hasta entonces en la designación de los prefectos apostólicos, es decir, la creación de una terna por parte del comisario de los franciscanos en España que, presentada al gobierno español y aceptada por éste, habría de ser enviada a la Santa Sede para que eligiese entre los candidatos para ocupar el cargo¹⁷¹¹. Entre los candidatos expuestos en la terna para ser designados como vicario apostólico también estaban el padre fray Antonio Gómez Zamora, lector de teología y ex definidor de la Orden y fray Julián Alcorta, superior de la misión de Casablanca¹⁷¹².

Finalmente, tras llevar a cabo las negociaciones convenientes con la Santa Sede, se procedió a su creación, consagrándose a Francisco María Cervera como vicario apostólico, con el título de Obispo de Fessea¹⁷¹³. Dicha consagración tuvo lugar en la capilla del palacio real de Madrid el día 24 de mayo de 1908, participando numerosos sectores de la alta sociedad española y madrileña;

“Con gran solemnidad se verificó ayer en la Capilla de Palacio la consagración del Ilustrísimo señor fray Francisco María Cervera, obispo de Fessea, vicario apostólico de Marruecos.

A las diez y media comenzó el público a ocupar las galerías de palacio para presenciar el paso de la regia comitiva.

LA CORTE.

Poco antes de las once salió de sus habitaciones su majestad la reina María Cristina, acompañada de los duques de Connaught, de la princesa patricia y damas. (...)

Figuraban en la comitiva el marqués de Aguilar de Campoo y la marquesa de Santa Cristina. (...)

Después salió su majestad el rey de sus habitaciones con los infantes don Carlos, don Alfonso y don Luis Fernando de Orleans, las infantas doña María Teresa, doña Isabel y doña Eulalia. (...)

¹⁷¹¹ AGA. Caja (15) 17 81/140. Expediente nº2 Carta Nº5 enviada por el prefecto apostólico Francisco M^a. Cervera Al Ministro de Estado. Acompaña a la misma un telegrama en el que se afirma haber recibido dicha carta, con fecha de 7 de Marzo de 1907.

¹⁷¹² ASV. Nunciatura de Madrid. Caja 687. Fasc. 3. Rub II. Sez. VI. Nota del Ministerio de Estado al nuncio Apostólico, Antonio Vico. Con fecha del 18 de febrero de 1908, desde Madrid.

¹⁷¹³ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente nº1. Informe del vicario apostólico de Marruecos al Ministro de Estado. Con fecha del 19 de Junio de 1908 desde Tánger

Precedían a sus majestades y altezas numerosos gentilhombres y mayordomos, y los grandes de España, duques de Granada, Veragua, Conquista, Vistahermosa, Aliaga, T'Serelaes, Victoria, Béjar y San Pedro, marqueses de Quintanar, Canillejas, Comillas, Romana, Sotomayor, Rafael y Cenia, y condes de Superunda, Heredia-Spínola, Real, Bilbao y Sástago.

Detrás marchaban los altos palatines y las damas de la guardia marquesas de Comillas, y Aguilar del Campo, y Duquesa de Santo Mauro. (...)

EN LA SACRISTÍA

Al Ilustrísimo padre Cervera al entrar en la sacristía fue felicadísimo por numerosas personas que besaban su anillo.

Este, como el pectoral, que son de oro y preciosas amatistas, se los ha regalado Su Majestad el Rey, como padrino.

El nuevo prelado abandonó el regio alcázar con todos los honores, ocupando un carruaje de media gala, con cocheros y palafreneros a la Federica.

Le acompañaban su secretario el padre Rosende y un sacerdote, dirigiéndose a San Fermín de los Navarros donde los verificó una recepción, obsequiando al padre con un almuerzo al padre Cervera, a monseñor Vico y a los prelados que asistieron a la consagración.

OTRAS NOTICIAS

A la ceremonia religiosa asistieron otros 19 padres franciscanos en representación de varias casas de misiones de España (...)»¹⁷¹⁴.

En la descripción de la ceremonia se ve hasta qué punto las misiones franciscanas eran considerado parte del derecho de patronato de España, confirmándose con la consagración en la capilla real, escogiéndose al propio rey como padrino del prelado, al considerarse el monarca el patrono de aquéllas. Interesante fue, por otra parte, la recepción ofrecida al religioso franciscano en Tánger, en donde en principio estuvo preparado un complejo ceremonial de recibimiento que fue en el último momento fue suspendido¹⁷¹⁵. De la misma manera, nos informan de cómo el majzén no prestó su colaboración en la preparación del recibimiento del prelado, al no despejar el desembarcadero cercano a la aduana, siempre atestado. Al desfile del padre Cervera encabezado por el pendón español, respondió la

¹⁷¹⁴ ADT. Caja. 33. Carpeta. XIX. Legajo 112. Recorte del periódico *El Universo*. Con fecha de 25 de mayo de 1908. N°. 2537. Madrid.

¹⁷¹⁵ ADT. Caja 33. Carpeta XIX. Legajo. 162. Recorte del periódico *El Mundo* con fecha de 22 de junio de 1908. Madrid (Sin el número).

población francesa clamando *¡Vive la Republique!*, silbando y cantando la Marsellesa¹⁷¹⁶, lo que expresa hasta qué punto veía la población francesa una victoria política de España la erección de un episcopado en Marruecos.

Según las autoridades políticas francesas en Madrid, la elevación de Cervera como Obispo nacía como respuesta al miedo que había suscitado la entrada de religiosos franceses en Marruecos, temiendo que con ello se produjese una modificación de la situación religiosa en Marruecos. Igualmente, comunicaban que la erección del episcopado era producto de la maniobra del Cardenal Secretario de Estado, Rafael Merry del Val para favorecer la labor desempeñada por su hermano como Ministro Plenipotenciario de España en Tánger¹⁷¹⁷.



Fotografía 13: Desembarco del padre Cervera en el puerto de Tánger con la titularidad de Vicario Apostólico de Marruecos. (17 junio de 1908)

(Fuente. Archivo Diocesano de Tánger. Caja 33.)



Fotografía 14: Cervera en el muelle de Tánger.

(Fuente. Archivo Diocesano de Tánger. Caja 33.)

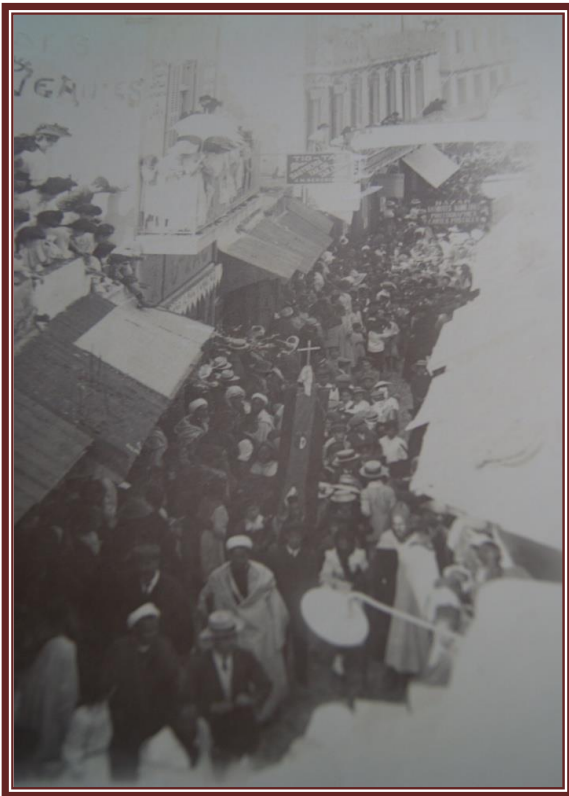
¹⁷¹⁶ ADT. Caja 33. Carpeta XIX. Legajo. 162. Recorte del periódico *El Mundo* con fecha de 22 de junio de 1908. Madrid (Sin el número).

¹⁷¹⁷ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/C. N°2. Nota del Embajador de Francia en Madrid, Monsieur Revoil, al Ministro de Asuntos Extranjeros, Monsieur Stephen Pichon, con fecha de 12 de abril de 1908, desde Madrid.



Fotografía 15: Ascenso de la comitiva por la calle Siaghins a la altura de yama'a al kabir (la Gran Mezquita)

(Fuente. Archivo Diocesano de Tánger. Caja 33.)



Fotografía 16: Cabeza de la comitiva de recibimiento del padre Cervera, guiada por el pendón español.

(Fuente. Archivo Diocesano de Tánger. Caja 33.)

La creación del obispado suscitó críticas en España, destacando las llevadas a cabo en las alocuciones que ofrecieron los diputados Miguel Villanueva y Francisco Cervera Baviera el 18 de enero de 1909 en sesión del Congreso de los Diputados. Villanueva calificó la creación del vicariato apostólico como un elemento más de reforzamiento para la *tiranía*

*exclusivamente contra españoles*¹⁷¹⁸ de los frailes. Uno de los diputados que salió en defensa de los religiosos franciscano de Marruecos, Manuel Senante¹⁷¹⁹, declaró, sin embargo, que con la esta creación se había conseguido frenar las apetencias francesas, quienes presionaban para que la administración católica del imperio marroquí quedase bajo la administración del obispado de Orán (en la Argelia francesa), consiguiendo de ésta manera salvaguardar la independencia de las misiones franciscanas en Marruecos, evitándose que la jurisdicción pasase a la órbita francesa¹⁷²⁰.



Fotografía 17: Francisco María Cervera. Vicario Apostólico de Marruecos y Obispo de Fessea. 1908.

(Foto. Archivo de la Misión de Tánger.)

¹⁷¹⁸ Discurso del Sr. Villanueva en la sesión del Congreso de los Diputados celebrada el jueves 18 de marzo de 1909, bajo la presidencia de Eduardo Dato. Nº 108. Extracto Oficial. pág. 16.

¹⁷¹⁹ Manuel Senante (1873-1959). Abogado, políticos y periodista español que en 1905 sucedió a Ramón Nozedal al frente de *Siglo Futuro*, en Madrid. Elegido diputado del Partido Integrista por el distrito de Azpeitia (Guipúzcoa) en la elecciones de 1907, se mantuvo ejerciendo como tal hasta el año 1923. Fue miembro de la Orden Tercera de San Francisco.

¹⁷²⁰ PAISAL. José María. *En vindicación de una injusticia...*pp. 36-37.

LOS FRANCISCANOS Y LA ZONA ORIENTAL. MELILLA Y LAS INTROMISIONES CAPUCHINAS. UN EJEMPLO MÁS DE LA CONFUSIÓN JURISDICCIONAL DE LA ZONA ORIENTAL.

La inestabilidad de Marruecos durante estos años afectó profundamente a la situación de los antiguos presidios españoles, Ceuta y Melilla, en su relación con las cabilas vecinas. Ante este desmoronamiento de la autoridad del sultán, diversos líderes locales procedieron a proclamar la *yihad* frente a los ocupantes cristianos. Los incidentes entre las cabilas limítrofes a Melilla con las tropas españolas en la ciudad acantonadas habían sido habituales. Tras la caída de Bu Hmara, que había sido con quien habían mantenido las autoridades españolas el diálogo que facilitó el establecimiento en Marruecos de las empresas mineras, el Sindicato Español de Minas del Rif, propiedad de Enrique MacPherson, o la Razón Minera G. y A. Figueroa, de la familia Romanones¹⁷²¹, se hacía indispensable el entendimiento con los jefes de las diferentes cabilas de la zona para seguir manteniendo la situación como hasta entonces, permitiéndose la continuación de los trabajos mineros. Lo cierto es que durante estos años, el radio de influencia de la ciudad de Melilla aumentó en la zona del Rif, queriendo por el ello el gobierno, convertir a Melilla en el engranaje del tejido económico de la zona de Rif, favoreciendo para ello la construcción de vías de comunicación que conectasen la ciudad con los principales puntos de interés empresarial y comercial de la zona¹⁷²². La conexión existente entre las compañías mineras de explotación con determinados círculos políticos como el articulado en torno a la casa de los Figueroa, hizo que toda la problemática relacionada con la explotación minera de la región, por su conexión con diferentes miembros de la política española, se convirtiese en una cuestión de estado¹⁷²³. En principio durante el gobierno del Rogui los trabajos se podían realizar con relativa calma, sin embargo el vacío de poder que supuso su caída propició que el gobierno español decidiese aumentar el número de tropas en la ciudad de Melilla con el objetivo de proteger los intereses empresariales españoles. Tan pronto como el poder de Bu Hmara cayó comenzaron los enfrentamientos cuando el 8 de octubre de 1908 tribus rifeñas atacaron a cincuenta obreros españoles que trabajaban en el establecimiento de un ferrocarril con el que comunicar Melilla con los centros mineros. Una

¹⁷²¹ Como hemos mencionado con anterioridad para profundizar sobre la actuación de las empresas mineras españolas en el Rif a principios de siglo consultar la obra de DE MADARIAGA, Rosa María. *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*. Melilla. UNED. 2008. pág. 137.

¹⁷²² AZIZA, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español...*pp. 48-49.

¹⁷²³ AZIZA, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español...*pág. 98.

nueva acción en junio de 1909 contra los trabajadores de este ferrocarril dio la luz verde para el comienzo de la campaña de 1909. Las acciones del general Marina costaron la vida a un sinnúmero de tropas españolas, destacando los combates llevados a cabo entre los días 26 y 27 de junio en el Barranco del Lobo¹⁷²⁴ en el que hubo un total de 752 bajas¹⁷²⁵. Días después se consiguió la recuperación de las posiciones perdidas. En noviembre y diciembre del mismo año parece que la situación empieza a calmarse, produciéndose sumisiones de las cabilas ante el avance de las tropas españolas, avance que costaba un gran número de bajas. Sin embargo, en torno a un nuevo líder rifeño, el jerife Mohammed Amezián se articularía la resistencia rifeña, que se prolongaría hasta el año de 1912. La guerra de Melilla podía suponer un compromiso para España, ya que las campañas sobre el territorio podrían dar a entender que se estaba llevando a cabo la violación del acta de Algeciras, por lo que el gobierno español aseguraba a las potencias signatarias a que las acciones que se estaba llevando a cabo se ceñían a la pacificación de la zona, no a la ocupación¹⁷²⁶. Las acciones llevadas a cabo por los militares españoles levantaron desde un principio las sospechas de las autoridades francesas, interpretándose la acción de los españoles como una respuesta a la expedición francesa sobre la Chauia¹⁷²⁷, quienes en principio temían un avance hacia Taza, recordando a las autoridades españolas que por el convenio de 1904 se hacía necesario comunicar a la otra parte en caso de la realización de una acción militar¹⁷²⁸. El general d'Amade¹⁷²⁹, homólogo del general

¹⁷²⁴ La llamada de reservistas tras el Desastre del Barranco del Lobo en la ciudad de Barcelona dio lugar a la famosa Semana Trágica de Barcelona, en la que destacaron la quema de conventos, levantamiento de barricadas etc. La derivación de la revuelta en acciones anticlericales venía de la vinculación de los grupos empresariales encargados del transporte de los reservistas, el grupo Comillas, con las congregaciones religiosas, dando rienda suelta igualmente al anticlericalismo latente en la ciudad, sobre todo entre la clase fabril de la misma.

¹⁷²⁵ DE MADARIAGA. Rosa María. *En el Barranco del Lobo. Las Guerras de Marruecos...* pág. 54.

¹⁷²⁶ DE MADARIAGA. Rosa María. *En el Barranco del Lobo. Las Guerras de Marruecos...* pp. 54-55

¹⁷²⁷ LAHNITE. Abraham. *Les conditions d'établissement du Traité de Fez. La politique berbère du Protectorat français au Maroc. 1912-1956. Tome I...* pág. 84.

¹⁷²⁸ DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre mondiale. Vol II. Les relations coloniales...* pp. 288-289.

¹⁷²⁹ Albert d'Amade. (1856-1941). Militar francés formado en la prestigiosa academia de Saint-Cyr, siendo posteriormente destinado a la kabília, en Indochina, en China, como miembro de la legación militar francesa en el país asiático, y posteriormente en Gran Bretaña. Nombrado general de Brigada en 1907, pronto participaría en Marruecos, encargándosele la pacificación de la región de la Chauia, reorganizando tras la pacificación reactivación económica de la zona incluyendo los puertos. Sería el encargado de la formación de las célebres *goumias* marroquíes, con la misión de sustituir a las tropas francesas en la guerra de pacificación de Marruecos. Sería de nuevo enviado a Francia en 1909.

Marina, sustituido en 1909 por el general Monier¹⁷³⁰, llegó a afirmar en el periódico *Le Matin* del 7 de octubre de 1909 que la campaña realizada en Marruecos por los españoles respondía a un espíritu de cruzada auspiciada por el papado y los frailes, queriendo usurpar la zona francesa hasta Taza. Rápidamente el *Osservatore Romano* reprobó tal afirmación¹⁷³¹.

La Iglesia española mantuvo una actitud ambivalente ante el conflicto de Melilla, encontrándose con diferentes posturas. Fomentó la idea de la lucha contra el infiel como una manera de reavivar los sentimientos nostálgicos del imperialismo español, utilizando un marcado lenguaje xenófobo en los escritos de la prensa católica¹⁷³². En Tarragona, por ejemplo, el apoyo a las campañas de Marruecos por parte de los sectores eclesiásticos fue explícito, antes y después de los sucesos del Barranco del Lobo, mostrando su apoyo a través de manifestaciones religiosas, como misas y homilias por los caídos en la prensa católica de la zona¹⁷³³. A pesar de ello, Adrée Bachoud afirma que el conflicto rifeño solo interesaba a la Iglesia española en la medida en que a través de ella se favoreciese la revigorización del sentimiento religioso utilizando en su lucha contra la descristianización de la sociedad un lenguaje de cruzada, que según el autor no ayudó a la Iglesia a la recuperación de ciertos sectores sociales apegados a ideologías revolucionarias, claramente contrarias a las campañas militares de Marruecos. Así la Iglesia a través de su discurso bélico comprometió las esperanzas de recuperación de parte de su grey¹⁷³⁴. Como afirma Youssef Akmir, *la finalidad del discurso* [empleado por la Iglesia y los franciscanos en concreto a tenor de los sucesos de que sobrevendrían después en Barcelona] *consistía en calmar a la opinión pública y evitar la inclinación hacia movimientos sociales que incitaban a la huelga*¹⁷³⁵. Durante el gobierno de

¹⁷³⁰ Charles Émile Mounier. (1855-1919). Militar francés que destacó en las campañas de Marruecos, nombrado comandante en jefe de Fez. Fue el encargado de acabar con la insurrección de abril de 1912 en la ciudad jerifiana tras la proclamación de un protectorado francés de Marruecos. Tras finalizar la I Guerra Mundial fue nombrado gobernador militar de París.

¹⁷³¹ DELAUNAY, Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre mondiale. Vol II. Les relations coloniales...* pp. 293-294.

¹⁷³² AKMIR, Youssef. *De Algeiras a Tetuán. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos...* pág. 186.

¹⁷³³ MARTÍN CORRALES, Eloy. *Semana Trágica. Entre las barricadas de Barcelona y el barranco del Lobo*. Barcelona. Bellaterra. 2011. pág. 239.

¹⁷³⁴ BACHOUD, Andrée. *Los españoles ante las campañas de Marruecos*. Madrid. Espasa Universidad. 1988. pág. 299.

¹⁷³⁵ AKMIR, Youssef. *Marruecos a través de la España Oficial y la España Real. 1875-1912...* pág. 420.

las misiones de Cervera, la posición atemperada que habían tenido los franciscanos, al menos en sus directrices cambia cuando se produce la ruptura del *status quo* marroquí, participando de las concepciones expansionistas sobre el territorio¹⁷³⁶. Desde la península los franciscanos hicieron llamamientos al conflicto, mostrando cierto belicismo en sus declaraciones a través del órgano de prensa de los franciscanos en la época, el *Eco Franciscano*, llegando a hacer afirmaciones como las que nos recuerda Andrée Bachoud, que reflejan cierto extremismo religioso, destacando la pronunciada en el número del 11 de julio de 1911;

“Cuando se trata de introducir la civilización en los pueblos salvajes, es necesario que antes se derrame mucha sangre y que millares de víctimas sean sacrificadas. Con la guerra tiene relación íntima la civilización. (...) Miremos a la patria que exige que la religión, la ciencia, el arte, y el ejército se unan en torno suyo para salvarla para ensanchar sus fronteras con la cruz del misionero y la espada del soldado”¹⁷³⁷.

No obstante, los frailes en Marruecos no se pronunciaron manifiestamente sobre los acontecimientos rifeños, no mostrando tal radicalismo como sus homólogos peninsulares, debido posiblemente a la diferente perspectiva que se podía alcanzar desde la otra orilla respecto a los acontecimientos que venían sucediéndose. Más preocupación mostraban en tratar de garantizar el monopolio de la orden ante los desafíos surgidos de las ocupaciones en la zona oriental. En enero de 1911, se presentó una propuesta para envío a Melilla de religiosos capuchinos en el transcurso de la visita de Alfonso XIII a la ciudad, que junto al presidente Canalejas, el nuncio apostólico les mostró la necesidad que había de religiosos en la ciudad. Esta propuesta fue apoyada en principio por el obispo de Málaga, Joaquín Jaraba, a cuya jurisdicción pertenecía eclesiásticamente el antiguo presidio español¹⁷³⁸. Cervera, con anterioridad había comunicado al obispo de Málaga su beneplácito para la apertura de una casa misión de franciscanos en Melilla¹⁷³⁹, convirtiéndose así Melilla en el punto desde el cual los frailes franciscanos podían desplegar su radio de acción por la zona del Rif, asistiendo a los poblados de cristianos que se fuesen conformando según las tropas fuesen ocupando los

¹⁷³⁶ AKMIR. Youssef. *De Algeiras a Tetuán. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos...*pág. 191

¹⁷³⁷ BACHOUD. Andrée. *Los españoles ante las campañas de Marruecos...*pág. 302.

¹⁷³⁸ ADT. Caja 115. Carpeta II. Legajo 30. Carta del Vicario General de los Franciscanos Juan Pagazaurtundua, al padre Cervera con fecha de 2 de enero de 1911 desde Madrid.

¹⁷³⁹ ADT. Caja. 115. Carpeta II/8. Sección D. Legajo. 25. Carta de la secretaria del Obispado de Málaga al padre Cervera con fecha de 26 de diciembre de 1910.

territorios circundantes a Melilla¹⁷⁴⁰. Lo cierto es que para los franciscanos de Marruecos, la posibilidad de introducción de religiosos de otras congregaciones en la ciudad de Melilla¹⁷⁴¹ tuvo una importancia destacada, no tanto porque se tratase de la una ruptura del monopolio anteriormente citado, sino por el temor que suscitaba una posible reacción de las autoridades francesas ante la presencia de una congregación diferente en Marruecos. El fraile llegó a exponer la situación a la reina madre, María Cristiana de Habsburgo para que interviniese ante dicha propuesta¹⁷⁴².

Sin embargo desde un principio se quiso que la instalación de religiosos franciscanos en la plaza quedase dentro de la jurisdicción del vicario general de los franciscanos en España¹⁷⁴³, cuyo titular era por entonces Juan Pagazaurtundua¹⁷⁴⁴, desligando esta misión de la jurisdicción del vicario apostólico de Marruecos. Pagazaurtundua describía a Cervera cómo en sus comunicaciones con González Hontoria y García Prieto, éstos le habían aconsejado que fuese él quien llevase a cabo la solicitud formal para la instalación de dichos religiosos¹⁷⁴⁵. Rápidamente quiso el padre Cervera cortar esta posibilidad, mostrando en febrero de 1911 su desaprobación a que se llevase a cabo la instalación de los citados capuchinos, a la vez que reiteraba que los franciscanos instalados en Melilla debían ser frailes dependientes del vicario apostólico de Marruecos, denunciando así las conversaciones llevadas a cabo por el vicario general para sustraerle dicha jurisdicción¹⁷⁴⁶. Demandó Cervera al obispo de Málaga, Joaquín

¹⁷⁴⁰ ADT. Caja 115. Carpeta IV/11. Sección A. Legajo. 151. Nota del padre Cervera. Ministerio de Estado. 1908.

¹⁷⁴¹ Perteneciente a la jurisdicción eclesiástica del obispado de Málaga.

¹⁷⁴² ADT. Caja 115. Carpeta II/8. Sección D. Legajo 31. Carta de la duquesa de la Conquista, María de la Natividad Quindós y Villaroel, al padre Cervera desde Madrid. Con fecha de 26 de enero de 1911.

¹⁷⁴³ El 29 de junio de 1904 se procedió a la abolición de la figura del vice-comisario Apostólico de España a través del breve *Singularitas regiminis*, erigiendo una nueva figura jurídica para la familia ultramontana franciscana (limitada geográficamente al ámbito español) titulada como Vicario General para España, con atribuciones mucho más limitadas que las mantenidas con anterioridad por el Vice-comisario. Para conocer en profundidad consultar la obra de CARMODY. Maurice. *The Leonine Union*...pp. 181-196.

¹⁷⁴⁴ Vicario General para España entre los años 1906 y 1912.

¹⁷⁴⁵ ADT. Caja 115. Carpeta II/8. Sección D. Legajo 33. Carta del padre Pagazaurtundua al padre Cervera con fecha de 30 de enero de 1911, desde Madrid.

¹⁷⁴⁶ ADT. Caja 115. Carpeta II/8. Sección D. Legajo. 39. Carta del padre Francisco María Cervera al Vicario General Juan Pagazaurtundua con fecha de 23 de febrero de 1911, desde Tánger.

Jaraba, que facilitase los trámites y diese la bendición al traslado a Melilla de frailes franciscanos misioneros de Marruecos¹⁷⁴⁷

El establecimiento en dicha plaza de un convento de franciscanos se fue prolongando debido a las dificultades que generaba la legislación vigente en la Península Ibérica¹⁷⁴⁸. El comandante general de la ciudad de Melilla expresaba reiteradamente al obispo de Fessea la imposibilidad que, por entonces había, para establecer una residencia de religiosos franciscanos debido a las disposiciones que establecía la Ley de Asociaciones¹⁷⁴⁹. Conviene recordar que tras la caída del gobierno de Maura, a raíz de los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona, el nuevo gabinete liberal presidido, José Canalejas¹⁷⁵⁰, tras el breve gabinete liberal presidido por Segismundo Moret¹⁷⁵¹, impuso en la agenda gubernamental toda una serie de medidas para aplicar la Ley de Asociaciones de 1887 en su pleno sentido, más allá del *modus vivendi* constituido a iniciativa de Segismundo Moret en 1904. Dentro de los proyectos canalejistas, planteados inicialmente por su ministro de Hacienda, Eduardo Cobián y Roffignac¹⁷⁵², estaba limitar el desarrollo que habían tenido las congregaciones religiosas desde el inicio de la Restauración, reduciendo su número y sus privilegios económicos. En las medidas propiciadas por el nuevo gobierno, se vuelve una vez más a plantear un nuevo proyecto de Ley de Asociaciones, en la líneas del proyecto de 1887, pero más moderado del planteado en 1906¹⁷⁵³. A pesar de la no excepcionalidad que una vez más se hacía con las

¹⁷⁴⁷ ADT. Caja 115. Carpeta II/8. Legajo. 49. Carta del padre Cervera al obispo de Málaga, Joaquín Jaraba con fecha de 21 de diciembre de 1911, desde Tánger.

¹⁷⁴⁸ Pensemos que en Melilla, a pesar de su extraterritorialidad, estaba vigente toda aquella legislación aprobada en la península en lo que a la Ley de Asociaciones se refería y que afectaba considerablemente a las congregaciones religiosas.

¹⁷⁴⁹ ADT. Caja 115. Carpeta II. Legajo. 51. Carta del Capitán General de Melilla al padre Cervera con fecha de 31 de enero de 1912 desde Melilla.

¹⁷⁵⁰ Cuyo gobierno comprendería desde el 9 de febrero de 1910 hasta su asesinato el 12 de noviembre de 1912.

¹⁷⁵¹ Tercera y última presidencia del Consejo de Ministros del político liberal gaditano, desde el 21 de octubre de 1909 hasta el 9 de febrero de 1910 en que dimite ante su falta de entendimiento con otro de los líderes del partido liberal, Álvaro de Figueroa y Torres, conde de Romanones.

¹⁷⁵² Ministro de Hacienda entre el 9 de febrero de 1910 hasta el 3 de abril de 1911.

¹⁷⁵³ Proyecto de ley, tras el cual estaba igualmente la mano de José Canalejas, fue anunciado durante el gobierno de López Domínguez, presidente del Consejo de Ministros entre el 6 de julio y el 30 de noviembre de 1906. En el proyecto pretendía mantener la estructura de la ley de Asociaciones de 1887, añadiendo disposiciones que hacían más restrictiva la posibilidad de implantación de congregaciones religiosas. Hacía

misiones del exterior, como los franciscanos de Marruecos¹⁷⁵⁴, lo cierto es que en Melilla, al ser territorio metropolitano, la situación era diferente. Ante la espera de la resolución sobre la cuestión de la legislación canalejista, que no terminaría por aplicarse (el proyecto canalejista finalmente, en parte por las propias divisiones del partido liberal, terminó por parecerse más a la prudente política religiosa propugnada por Moret¹⁷⁵⁵), las autoridades españolas de Melilla se mantuvieron a la expectativa, antes de aprobar la inauguración de nuevos centros religiosos.

No fue hasta tres años después, en enero de 1914, ya una vez establecido el Protectorado de España en Marruecos, cuando obtuviesen los misioneros franciscanos las autorizaciones necesarias para el establecimiento de esta residencia¹⁷⁵⁶. La labor se pensaba limitar a los territorios ocupados por las tropas españolas en el entorno de la ciudad, siendo los gastos de sus actividades sufragados por el vicariato. Presentarían la particularidad de quedar supeditados a la autoridad militar, máxima autoridad responsable en el territorio¹⁷⁵⁷. Sin embargo, el prelado malagueño no terminaba de aceptar esta situación, teniendo nuevamente que solicitar los permisos para la instalación de los frailes. Alegaba no poder conceder los permisos sin la autorización de la Nunciatura de Madrid. Quedaba todavía en el aire la posibilidad de que frailes capuchinos acabasen instalándose en la ciudad. Cervera decidió finalmente el envío del padre Rosende para que entrase en negociaciones con el prelado malagueño. Rosende comunicó a Cervera sus impresiones de la entrevista mantenida con el obispo:

“Amado Prelado. Por las dos postales que he tenido el gusto de dirigirle habré podido seguir S. Ilma. el curso de mi viaje. Como sabe, he llegado a Málaga a las 2 ½ de la tarde del lunes, momento después de descansar en una fonda próxima a la Catedral, me dirigí a este templo para ver al Sr. Jaraba , pues en su casa, donde deje una tarjeta, me dijeron que estaba en coro. Le entregue la carta de S. Ilma., que leyó en el acto, y luego

dependen la autorización en virtud de unas leyes especiales promulgadas, sin contar en ningún momento con la autorización de las autoridades eclesiásticas correspondientes.

¹⁷⁵⁴ CASTELLS. José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo. 1767-1965...* pág. 366.

¹⁷⁵⁵ LA PARRA LÓPEZ. Emilio. SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo...* pág. 183.

¹⁷⁵⁶ ADT. Caja 115. Carpeta II. Legajo 53. Carta de Carlos Yzaguirre al padre Cervera con fecha de 9 de febrero de 1914, desde Melilla.

¹⁷⁵⁷ AGA. (15) 81/9596. Expediente nº5. Copia de Real Orden del Ministro de Estado, el marqués de Lema, al Vicario Apostólico con fecha de 14 de enero de 1914 desde Madrid.

poniéndose a mi disposición para todo nos despedimos sin que me hiciese otro ofrecimiento. Inmediatamente me dirigí al palacio arzobispal para ver al prelado, diciéndome uno de sus capellanes que me recibiría en el acto si tenía que partir enseguida para Melilla, pero que si podía esperar hasta la mañana siguiente sería mejor, pues por las tardes el prelado no se encontraba muy bien para recibir visitas.

A las once de la mañana del siguiente día, martes, fui recibido por el Prelado a quien después de los saludos de rúbrica, le expuse el objeto de mi viaje a Melilla, contestándome el que no podía autorizar nuestra instalación en dicho punto sin una autorización especial del Nuncio, según recientes disposiciones pero que como no se acordaba bien de cómo se hiciera la concesión al P. Rector de Chipiona y a los capuchinos, que iba a llamar al Secretario y a un canónigo (Fresneda) que estaba bien enterados de todo, especialmente este último que ya había estado en Melilla con el carácter de visitador. Comparecieron estos señores y entonces informaron al prelado de que en la Secretaria existían copias de la concesión hecha a los capuchinos y franciscanos para establecerse en Melilla y que ambas fueron redactadas por los mismo términos. A preguntas del prelado sobre la conducta del capuchino establecido en Melilla, contestó el visitador que predicaba mucho y bien y que estaba muy bien visto en Melilla. Bien me dijo el Prelado, pues ya que los capuchinos en seguida hicieron uso de la concesión y los franciscanos, la de éstos quedaba caducada por la prohibición arriba expresada, por otra parte, dijo los capuchinos son de casa, están en Granada y Antequera, y si ahora va V. allá, Padre, va a estallar un conflicto entre unos y otros Yo le hice los razonamientos que S. Ilma. pueda suponer, manifestándole que nuestro objeto principal era, no hacer propaganda en Melilla, sino establecer un apeadero que no permitiese el acceso a los territorios de nuestra jurisdicción, pues no había otro camino y no íbamos a ir por el aire. Yo no sabía nada del permiso concedido al P. Rector de Chipiona, pero como si estuviese muy enterado y como si fuese otorgado a la Misión, hacía ver al prelado que no comprendía la razón porque ese permiso suyo estaba revocado, que si no fuimos antes a Melilla, fue porque estábamos trabajando para obtener la autorización del Gobierno, y ahora que estaba eso listo, se había determinado su Ilma. a proceder a la instalación, que mi visita al Prelado era más bien de cortesía, no para pedir un permiso ya concedido, y que respecto al Capuchino contase con mi discreción y mi espíritu de confraternidad. El prelado volvía a exponer dificultades (está ya muy viejo e incapaz) pero el Secretario y Visitador aprobaron y robustecieron mis razonamientos, poniéndose en todo de mi lado, y al fin, el prelado se dio por vencido, acabando aquel capítulo de una hora y pico de duración entre risas y frases del prelado dirigidas a aquellos señores como las siguientes (...)

Aquel mismo día martes, a las 7 de la noche, subía del muelle al vapor La Roda, que zarpó para Melilla a las 8 menos cuarto. Cuando me encontraba a bordo se presentó el cura de Melilla (que está en Málaga de recreo y que también fuera llamado por el Obispo para asistir al capítulo referido pero no lo encontraron en la fonda y me dijo que venía exprofeso a saludarme, a ofrecérseme para todo y que dispusiese de la parroquia como quisiese. (...)

El viaje fue muy movido, así que me maree un poco, llegando o desembarcando en el muelle Villanueva (el vapor había atracado al costado del mismo muelle) a las 8 de la mañana del miércoles. Allí estaba ya esperándome el señor Yzaguirre, a quien había dirigido un telegrama desde Málaga. En seguida se ocupó de mi maleta y pasamos a un coche llevó a su domicilio. (...).

Ayer jueves por la mañana, fui a celebrar a la capilla semipública de las dichas hermanas franciscanas (la superiora es de Orense) que tienen aquí un colegio de enseñanza. (...) Tanto los hermanos, como unos y otros, se alegraron mucho a ver aquí un Misionero de Marruecos, que dicen, esperaban con ansiedad. Los capellanes castrenses

también se alegraron mucho, pues dicen que entre ellos se suscitó la cuestión de jurisdicción en Nador, etc., y al efecto elevaron una instancia al Obispo de Málaga, que no se atrevió a decidir si la parte marroquí ocupada por las tropas españolas eran del Vicario de Marruecos o de quién era. Ya me decía en Málaga el Rector del Seminario que había en eso sus dudas, dando yo a todos, la discreta contestación que es de suponer (...)"¹⁷⁵⁸.

Ante las dificultades, el comandante general de Melilla, Francisco Gómez Jordana¹⁷⁵⁹ no dudó en comunicar al padre Cervera las mayores ventajas que supondría la instalación de los religiosos franciscanos en los núcleos recientemente conquistados como Nador, ofreciéndose para que contasen con su colaboración en todo tipo de ayudas materiales. Informaba también al prelado cómo desde Nador los frailes podrían ir extendiendo su radio de acción más fácilmente que desde Melilla¹⁷⁶⁰.

La inquietudes que generó la posible presencia capuchina en Melilla continuaron cuando, en palabras del vicario apostólico, dieron visos de querer penetrar en territorio marroquí, concretamente en la ciudad de Nador, pretendiendo ampararse bajo la ley militar de Quintas. Así en el año de 1917 volvieron a levantarse quejas ante el ministerio de Estado por parte del padre Cervera, advirtiéndolo, una vez más, que si los franceses viesan la presencia de los capuchinos, podrían esgrimir ésta anomalía como la prueba para demandar mayor libertad de acción a los religiosos franceses, posibilitando la entrada de otras congregaciones, y en definitiva, en opinión del prelado de Tánger, logrando así sustraer todo el Protectorado francés de la obediencia que debían al vicario apostólico¹⁷⁶¹. Sin embargo el propio ministro de Estado le comunicó que, mientras los capuchinos se mantuviesen dentro de la ciudad de Melilla, ningún problema habría y que, en caso de querer negociar la implantación de los misioneros de Marruecos en el antiguo presidio, debía dirigirse nuevamente al obispo de Málaga, de quien dependía dicha plaza. Igualmente el Ministro sostenía que la presencia de los capuchinos no parecía que fuese a levantar las suspicacias de las autoridades francesas,

¹⁷⁵⁸ ADT. Caja 115. Carpeta II. Legajo. 56. Carta del padre Juan Rosende al padre Cervera desde Melilla con fecha de 19 de febrero de 1914

¹⁷⁵⁹ Comandante General de Melilla entre los años 1912 y 1916 en que es nombrado Alto Comisario del Protectorado español en Marruecos.

¹⁷⁶⁰ ADT. Casa 115. Carpeta II/8. Sección D. Legajo. 63. Carta del Comandante General de Melilla al padre Cervera con fecha de 2 de marzo de 1914 desde Melilla.

¹⁷⁶¹ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº5. Informe del padre Cervera al Ministro de Estado con fecha de 16 de febrero de 1917, desde Tánger.

como tampoco lo había hecho cuando se permitió la entrada de los marianistas en la ciudad de Tetuán¹⁷⁶².

Como se puede observar, la gestión de la zona oriental se había convertido en un conflicto de jurisdicciones entre dos potestades españolas. El conflicto por la jurisdicción de Melilla fue otro ejemplo más de la indeterminación de jurisdicciones que afectaba a la zona del Rif. Al igual que sucedía a nivel político, en donde tras la instauración del Protectorado, hubo constantemente una confusión de competencias entre la Alta Comisaría y la Comandancia General de la plaza de Melilla¹⁷⁶³, lo mismo sucedió en el ámbito eclesiástico. La mayor cercanía de la zona a la plaza melillense, hacía ver algunos que los alrededores fuesen más fácilmente administrados a través desde otra jurisdicción que no fuese la del vicario apostólico, situado en la alejada Tánger. Sin embargo, poco tardaron los franciscanos en manifestar la violación que cualquier acción llevada a cabo desde otra jurisdicción eclesiástica. Afirmaba así su autoridad eclesiástica sobre la zona, correspondiéndole tan solo a él, la gestión y administración del territorio rifeño.

¹⁷⁶² ADT. Caja 20. Carpeta 04.03.01.20/ VIII. Sección A. Legajo 45. Carta del Ministro de Estado al padre Cervera con fecha de 21 de febrero de 1917 desde Madrid.

¹⁷⁶³ VILLANOVA, José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*. Barcelona. Bellaterra. 2004. Pp. 155-157.

CAPÍTULO VIII. HACIA LA ESTABILIZACIÓN FRANCISCANA EN MARRUECOS. EL OBISPADO DEL PADRE CERVERA DESDE LA INSTAURACIÓN DEL PROTECTORADO HASTA SU MUERTE. 1912-1926.

LA CREACIÓN DEL PROTECTORADO FRANCO-ESPAÑOL DE MARRUECOS.¹⁷⁶⁴

Tras la firma del tratado con Alemania en 1911, Francia tomó conciencia de su libertad de acción en Marruecos, produciéndose un debate entre los partidarios del establecimiento de un protectorado limitado, y los partidarios de una colaboración estrecha con el majzén, liderados por el diplomático Eugène Regnault¹⁷⁶⁵. Éste último grupo veía más beneficioso la constitución de un majzén reformado con el que se negociaría para el establecimiento de un nuevo método de colaboración, ayudando de esta manera a la sujeción del territorio al dominio francés¹⁷⁶⁶. Esta división entre los partidarios de una u otra línea entorpeció la acción francesa en Marruecos, habiendo cierta descoordinación entre la acción

¹⁷⁶⁴ Sobre el Protectorado de Marruecos encontramos una importante bibliografía destacando especialmente las obras de RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome I, II, III*. l'Harmattan. 1996. Paris. *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le doublé visage du Protectorat. L'aventure coloniale de la France*. Denoël. 1999. Paris. KNIBIEHLER. Yvonne. EMMERY. Geneviève. LEGUAY. François. *Des Français au Maroc. L'aventure de la France coloniale*. Denoël. 1992. Paris. LAHNITE. Abraham. *Les conditions d'établissement du Traité de Fez. La politique berbère du Protectorat français au Maroc. 1912-1956*. l'Harmattan. 2011. Paris. MORALES LEZANO. Víctor. *El Protectorado hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*. Siglo XXI. Madrid. 1976. VILLANOVA. José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*. Bellaterra. 2004. Barcelona. DE FELIPE. Elena. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. *El Protectorado español de Marruecos. Gestión colonial e identidades*. CSIC. ...Madrid. DE MADARIAGA. Rosa María. *Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del Protectorado español*. Alianza Editorial. 2013. Madrid.

¹⁷⁶⁵ Diplomático francés nacido en 1857, quién ocuparía el cargo de Ministro Plenipotenciario de Francia en Tánger entre los años 1906 y 1913, habiendo ocupado distintos cargos diplomáticos con anterioridad en Túnez, Grecia y Suiza. Destacó su participación como segundo miembro de la delegación francesa para la Conferencia de Algeciras. Tras la ocupación de Fez sería él quien negoció la firma del Tratado de Fez de 1912 que daría lugar al establecimiento del Protectorado francés de Marruecos. En 1913 fue destinado como embajador de Francia a Japón hasta 1918. Tras la I Guerra Mundial destacó su papel bajo el mandato de la Sociedad de Naciones en Silesia.

¹⁷⁶⁶ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome I*...pág. 112.

diplomática y la de los militares, que no finalizaría hasta la revuelta de Fez de 1912. Finalmente el 24 de marzo de 1912 llegó a Fez Regnault, enviado por el gobierno de Raymond Poincaré¹⁷⁶⁷, para arrancar del sultán la firma del tratado de protección de Francia sobre Marruecos. La firma del mismo, a pesar de las renuencias del sultán, especialmente por los dos artículos primeros del tratado, consumaba el desmantelamiento territorial de Marruecos¹⁷⁶⁸. Tras conocerse el refrendo del tratado, el 30 de marzo de 1912, y con el anuncio de la entrada en vigor de las reformas militares, se produjo una sublevación en la qasbah de los Cherarda, en la ciudad de Fez, el 17 de abril, que desembocó en un motín popular y en la matanza de los miembros de la misión militar francesa instalada en Fez. En la insurrección falleció también el franciscano francés que se encontraba en la ciudad de Fez en calidad de capellán castrense, el padre Michel Fabre, quien en un intento de pacificar a los insurgentes fue degollado¹⁷⁶⁹. Junto al religioso franciscano fueron asesinados dos telegrafistas, varios oficiales franceses, una francesa dueña de una fonda y algunos judíos del *mellah*¹⁷⁷⁰. Rápidamente la insurrección se expandió por todo el país.

En el tratado se contemplaba la cesión de toda una serie de competencias al nuevo estado protector, Francia, como la defensa, las relaciones exteriores, las finanzas etc., garantizando por otro lado la soberanía del estado en aspectos internos. Se dejaba en manos del sultán el ejercicio del poder legislativo, no así el de iniciativa. La dimensión religiosa del sultán como *Amir al Muminim*, es decir, Príncipe de los Creyentes y Califa del Islam, hacía que el ámbito religioso fuese convertido en el reducto intocable del poder del majzén. Así, tras la firma, se reestructuró el majzén, pasando a componerse ahora por cinco visiratos; El

¹⁷⁶⁷ Político francés (1860-1934), miembro de la Alianza Liberal Democrática, diputado y posteriormente senador por la Meuse. Opositor a la política del Bloque de Izquierdas. Fue finalmente nombrado como presidente del Consejo de Ministros en enero de 1912, formando un gobierno de republicanos moderados en el que participaron políticos como Aristide Briand como ministro de Asuntos Exteriores, Théophile Delcassé como ministro de Marina o Albert Lebrun como ministro de Colonias. Su gobierno se mantendría hasta el año enero de 1913, tras el final de la presidencia de Armand de Failleres (1906-1913), cuando decidió presentarse a las elecciones presidenciales. Finalmente sería designado presidente de la III República en febrero de 1913 hasta febrero de 1920, caracterizándose su mandato por los condicionamientos de la I Guerra Mundial, fomentando a nivel político lo que fue llamado como la “Unión Sagrada” entre los diferentes grupos políticos, a excepción de Jaures.

¹⁷⁶⁸ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome I...* pág. 122.

¹⁷⁶⁹ ANGLADE. Marie-Pascal. *Au Maroc avec les Franciscains...* pág. 21.

¹⁷⁷⁰ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº62 del Consulado de España en Fez al Ministro Plenipotenciario de España en Marruecos con fecha de 19 de abril de 1912, desde Fez.

Gran Visir, considerado el jefe de gobierno, el visirato de Justicia, encargado de las cuestiones del culto, el visirato de los bienes *Habous*, así como el visirato de los *Domaines*, entendiéndose con esto la hacienda privada del Sultán, de la misma manera que se procedió a erigir un Alto Tribunal Jerifiano y un Tribunal de Apelación de la Chrâa¹⁷⁷¹.

Si en principio se había planteado la designación de un civil, como el propio Regnault, sostenido por un alto militar que ejerciera como pretoriano de la Residencia General, lo cierto es que tras la revuelta de Fez se inclinarían las opciones por la constitución de un Residente General militar con poderes extraordinarios¹⁷⁷², decidiéndose nombrar el 26 de abril de 1912 a Hubert Lyautey¹⁷⁷³ para ejercer dicho cargo, prescindiendo de su superior y maestro Gallieni¹⁷⁷⁴ por su edad. Lyautey se convirtió en el constructor del Protectorado de

¹⁷⁷¹ LAHNITE. Abraham. *Les conditions d'établissement du Traité de Fez. La politique berbère du Protectorat français au Maroc. 1912-1956. Tome I...*pág. 155.

¹⁷⁷² RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome I...*pág. 150.

¹⁷⁷³ Louis Hubert Gonzalve Lyautey (1854-1934). Militar francés, famoso por ser quien dio forma a la organización política que constituyó el Protectorado de Marruecos. Nacido en Nancy, ingresó en 1873 en la Academia militar de Saint Cyr. Prestó servicios militares en Argelia, los Vosgues. Entre 1894 y 1897 fue destinado en Indochina donde tomó contacto con Gallieni, de quien adquirió, y posteriormente perfeccionó, su táctica militar de *tache d'huile*, que desarrolló ampliamente en Marruecos como método de ocupación militar. En Indochina participó en la pacificación y consolidación del dominio francés en Tonking. Posteriormente acompañó a Gallieni a Madagascar a donde fue enviado éste último para hacer efectiva la ocupación francesa de la isla. Clemenceau le hizo llamar para acompañar al diplomático Regnault en una misión ante el sultán Abdelaziz. En 1908 Jonnard, gobernador de Argelia, lo mandó llamar, ascendiendo a general y convirtiéndose en Alto Comandante de los territorios de los Confines con sede en Ain Sefra, en la frontera argelo-marroquí. Desde allí, tras conocer la noticia del asesinato del médico francés Mauchamp, procedió a la ocupación de la ciudad de Oujda. En 1911 fue llamado a Rennes para ser designado comandante del X Cuerpo del Ejército hasta que en abril de 1912 fue designado Residente General del recién establecido Protectorado de Marruecos. Su monarquismo influyó en su política sobre Marruecos, tratando en todo momento de enaltecer e incluso sacralizar la figura del sultán.

¹⁷⁷⁴ Joseph Simon Gallieni. (1849-1916). Militar francés, también alumno de la Academia Militar de Saint Cyr, en donde ingresó en 1868. Tomó parte como militar en la guerra franco-alemana de 1870, siendo capturado por los alemanes, que lo liberaron en el año 1871. En 1873 fue destinado a la isla de Reunión hasta 1876. Posteriormente es destinado a Senegal en donde adquirió el rango de capitán. Tras una estancia en Martinica, terminó por ser nombrado gobernador general del Sudán francés en 1886, en cuya conquista había participado durante su estancia senegalesa. Finalmente en 1891 fue destinado a Tonkin, colaborando con el gobernador Jean Marie Lanessan, teniendo como mano derecha a Lyautey. Aquí Gallieni desarrolló su estrategia militar colonizadora conocida como “la tache d'huile”, caracterizada por alternar la acción militar con una acción política, combinando ambas, para que con cada movimiento, éste se materialice en una ocupación simultánea, constituyendo fortines alrededor de los cuales se crearían dispensarios, escuelas etc. Igualmente fue promotor de una “política de razas” en donde se ejercía un respeto absoluto hacia costumbres de todos los grupos étnicos y minorías, intentando crear con ello fidelidades frente al grupo tradicionalmente mayoritario. En 1895 fue designado gobernador general de Madagascar en donde permaneció hasta 1905. Allí llevó a cabo una pacificación total del territorio, introduciendo el trabajo forzado para los indígenas,

Marruecos, dándole sus específicos rasgos que harían de él un modelo de la dominación indirecta. Tras la abdicación de Mulay Hafid, se llevó a cabo el nombramiento de su hermano menor Mulay Yusuf como sultán el 13 de agosto, que con el tiempo llegó a ser calificado como el sultán *beni oui oui* en referencia a su docilidad ante las autoridades francesas del Protectorado¹⁷⁷⁵. No obstante, Lyautey contemplaba el reforzamiento de la autoridad jerifiana, reafirmando el papel del sultán como Comendador de los Creyentes, estando sus planteamientos en las antípodas de los partidarios de un protectorado que favoreciese el desarrollo de un “Islam de las luces”, bajo el patrocinio de los ideales republicanos¹⁷⁷⁶.

A finales de año, comenzaron a establecerse las negociaciones con el gobierno español para el reconocimiento de la situación, tras un año en el cual la relación entre la República y la Monarquía Católica, a raíz de los sucesos militares acontecidos en Marruecos, se había deteriorado. El no reconocimiento del sultán impuesto por las autoridades consulares españolas de Mogador y Mazagán, despertó un fuerte recelo entre las autoridades francesas¹⁷⁷⁷. El principal objetivo francés era combinar los intereses españoles manteniendo la integridad territorial del Imperio Jerifiano. En todo momento Francia quiso evitar un condominio del territorio con los españoles¹⁷⁷⁸. Finalmente las autoridades francesas y españolas llegarían a un acuerdo de reparto el 27 de noviembre de 1912, con la firma del tratado franco-español, considerando los franceses el Protectorado español un subarriendo, al no haber llevado a cabo el gobierno español ningún acuerdo de protectorado con el sultán marroquí¹⁷⁷⁹.

Con la firma de este tratado se establecía:

cambiando la estrategia hasta entonces llevada a cabo en Indochina. Finalmente retornado a Francia, fue nombrado gobernador militar de Paris en 1914, y en plena Guerra Mundial, Ministro de Guerra. Finalmente fallecería de un cáncer de próstata en 1916.

¹⁷⁷⁵ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome I...* pág. 171.

¹⁷⁷⁶ RIVET. Daniel. “Quelques propos sur la politique musulmane de Lyautey” (pp. 271-282). En LUIZARD. Pierre-Jean. (directeur). *Le choc colonial et l'Islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*. Éditions La Découverte. 2006. Paris. pág. 257.

¹⁷⁷⁷ AMAE. Paris-LaCourneuve. 179CPCOM/100. Microfilm. P. 18653. Vol. 105. A lo largo de la correspondencia entre septiembre y octubre de 1912.

¹⁷⁷⁸ DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre mondiale. Tome II. Les relations coloniales...* pág. 471.

¹⁷⁷⁹ VILLANOVA. José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*. Editorial Bellaterra. 2004. Barcelona. pág. 62

-Un protectorado que ocupaba la mayor parte del país, en donde residiría el sultán de Marruecos, vértice de la legitimidad política, junto con el Residente General, Lyautey, y con capital en Rabat¹⁷⁸⁰.

-Un protectorado español del norte de Marruecos¹⁷⁸¹, con frontera en la parte oriental del Muluya, y al sur por el río Warga. En la zona del Rif no se completó la implantación de la administración española hasta el año 1927, una vez finalizada la guerra del Rif. La constitución del Protectorado se desarrolló lentamente debido a las dificultades generadas por la oposición de los nativos. La representación sultaní quedaba asegurada con establecimiento de un Jalifa. Éste era elegido por el gobierno español y nombrado por el sultán marroquí, como sistema a través del cual mantener la ficción de la soberanía del sultán sobre todo Marruecos. La autoridad española se hallaba representada por una Alta Comisaría, de carácter militar, teniendo sus competencias escasamente definidas, a diferencia de lo que sucedía en la zona francesa, donde el Residente General, a pesar de estar representado por un militar, tenía claramente delimitadas sus capacidades civiles con la constitución de oficinas para la administración civil. En España, como indica Antonio Manuel Carrasco González, no se aprobó una ley orgánica que delimitase las competencias del cargo de Alto Comisario¹⁷⁸². De hecho fueron continuados los intentos dar un carácter civil al predominante perfil militar que el desarrollo de la ocupación había impuesto, sin conseguir llegar a implantarse¹⁷⁸³. Se ha de tener en cuenta, como afirma José Luis Villanova, que España no había tenido experiencias previas con un sistema de protectorado a lo largo de su historia como potencia colonial, a diferencia de Francia, contribuyendo ello a la desorientación política que había en España respecto a cómo

¹⁷⁸⁰Para profundizar sobre el desarrollo del protectorado en conjunto, consultar la obra de RIVET. Daniel. *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V, le doublé visage du Protectorat*. Paris. Denoël. 1999.

¹⁷⁸¹Para profundizar sobre el desarrollo histórico del Protectorado español desde sus inicios hasta su liquidación en 1956, consultar la obra de MADARIAGA. María Rosa de. *Marruecos, ese gran desconocido: breve historia del Protectorado español*. Madrid. Alianza Editorial. 2013.

¹⁷⁸² CARRASCO GONZÁLEZ. Antonio Manuel. “El ordenamiento jurídico hispano-marroquí”. (pp. 57-79). ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida...* pág. 68.

¹⁷⁸³ Para profundizar consultar VILLANOVA. José Luis. “La pugna entre militares y civiles por el control de la actividad interventora en el Protectorado español de Marruecos”. (pp. 683-716). En *Hispania*. LXV/2. Nº. 220. Madrid. 2005.

organizar el territorio¹⁷⁸⁴, produciéndose desde un primer momento una inclinación hacia el gobierno directo por parte de funcionarios y militares españoles, contrario a los principios del sistema de protectorado¹⁷⁸⁵. La capital de esta zona de protectorado, Tetuán fue la sede de la alta comisaría, así como del gobierno jalifiano, siendo tomada en febrero de 1913 por las tropas españolas¹⁷⁸⁶. Como hemos dicho, Francia consideró este protectorado como un subarrendatario de su protectorado de la zona sur. Como afirma Susana Sueiro Seona, los partidos colonialistas, principales promotores de la ocupación francesa de Marruecos, consideraron que el gobierno de Madrid no estaba en condiciones para establecer y mantener un protectorado de la manera como lo habían constituido los franceses, siendo cuestión de tiempo que finalmente renunciasen al mismo¹⁷⁸⁷.

-Una tercera zona comprendía la ciudad de Tánger y su hinterland, cuya administración estuvo en manos de una Asamblea Legislativa internacional, formada por los consulados de las potencias representadas en la ciudad. Esta zona nació como respuesta a la necesidad de tenía Gran Bretaña de garantizar el paso del Estrecho, asegurándose el mantenimiento de su sistema talasocrático¹⁷⁸⁸. La integridad territorial del sultanato de Marruecos se mantenía gracias a la figura del Mendub, representante de la autoridad majzení de Rabat, quien presidía la asamblea legislativa, aunque sin poder tomar parte en las votaciones de la misma. La designación del Mendub, caballo de Troya de las autoridades españolas durante años, dependió de la residencia general

¹⁷⁸⁴ VILLANOVA. José Luis. *Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona. Bellaterra. 2006. Pág. 19.

¹⁷⁸⁵ VILLANOVA. José Luis. *Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos...*pág. 61

¹⁷⁸⁶ Una vez más, con la llegada de las tropas a la ciudad de Tetuán, como había acontecido ya en la guerra de 1859-1860 se levantaron ciertas suspicacias entre los franciscanos y el clero capellán castrense que acompañaba a las tropas españolas. Los religiosos de Tetuán relatan en la correspondencia enviada a Tánger, por el padre Avelino Muiños, los problemas generados por la presencia de dichos religiosos, negándose los franciscanos a prestar determinados objetivos necesarios para la liturgia, recomendándoles que se los trajeran de Ceuta, a lo que los capellanes castrenses respondieron que era obligación de todas las iglesias contribuir materialmente a la labor de los capellanes militares. En ADT. Caja 261. Correspondencia Avelino Muiños. 1913- 1921. Nota del padre Avelino Muiños al padre Cervera con fecha de 20 de diciembre de 1913, desde Tetuán.

¹⁷⁸⁷ SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el Mediterráneo...*pág. 13.

¹⁷⁸⁸ MORALES LEZCANO. Víctor. *El colonialismo hispano-francés en Marruecos. 1898-1927...*pág. 155.

de Rabat, ya que su nombramiento era hecho por el sultán, en controlado a su vez por la residencia¹⁷⁸⁹. La indefinición de un régimen estatutario se prolongó en el tiempo hasta el año 1925, cuando finalmente fue aprobado el Estatuto. Un primer acuerdo se negoció 1913, por el que se establecía cierta igualdad entre las potencias signatarias. Sin embargo, España no firmó finalmente dicho acuerdo, trasladándose las negociaciones hasta después de terminado el conflicto mundial. En un primer momento, el distanciamiento de Gran Bretaña y Francia tras la ocupación por ésta última de la cuenca del Ruhr, dio alas a los políticos españoles para favorecer el apoyo de Gran Bretaña a las tesis españolas, ante la pretensión francesa de hacer del Mendub un representante efectivo del sultán marroquí. No obstante, finalmente, España fracasó en sus pretensiones, una vez fue reconducida la *Entente Cordiale* en las negociaciones que tuvieron lugar primero en Londres y posteriormente en París¹⁷⁹⁰.

A pesar de esta división, y de lo múltiple de este protectorado, se mantuvieron diversas instituciones para el conjunto del país, como el Banco de Estado, la Comisión de los Valores Aduaneros, el Comité de Aduanas y el Jurado de Expropiaciones¹⁷⁹¹.

La división político-administrativa del Imperio, aunque en principio se garantizaba su integridad territorial, afectó profundamente a la situación del vicariato apostólico. La creación de dos zonas de protectorado conllevó el desgajamiento territorial de la diócesis marroquí, al crearse posteriormente un obispado independiente con sede en Rabat, del que iremos hablando. La creación de la tercera zona, el Tánger internacional supuso una constante lucha por parte del prelado para garantizar el mantenimiento de la sede tangerina como centro del vicariato apostólico de la zona española, a pesar de encontrarse en zona internacional. Francia pretendió el traslado de la sede episcopal del norte de Marruecos a Tetuán, capital del protectorado español, y el establecimiento de otra estructura religiosa para la zona internacional de Tánger.

¹⁷⁸⁹ CEBALLOS. Leopoldo. *Historia de Tánger. Memoria de una ciudad internacional*. Editorial Almuzara. 2009. Granada. pp. 105-106.

¹⁷⁹⁰ Para profundizar sobre las negociaciones mantenidas en torno al Estatuto de Tánger durante los inicios de la década de los veinte consultar la obra de SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el Mediterráneo...* pp. 66-123.

¹⁷⁹¹ VILLANOVA. José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial...* pág 63.

LOS FRANCISCANOS FRANCESES EN MARRUECOS Y LA DIVISIÓN DEL VICARIATO APOSTÓLICO.

La cuestión de los religiosos franciscanos desde el restablecimiento de las misiones no había sido tratada en ninguna de las conferencias internacionales, así como tampoco entre los tratados firmados con anterioridad entre España y Francia. En el tratado de 1904, en el que fijaba las zonas de influencias entre ambas potencias, tampoco se había prestado atención a la regulación de la cuestión católica en el Imperio de los Jerifes¹⁷⁹². Durante todo el año de 1911 y parte de 1912 España y Francia negociaron la situación de los religiosos franceses instalados en el país. Así, vislumbrándose el definitivo reparto del país, se procedió a gestionar la elaboración de un artículo que en el futuro convenio regulase la cuestión de los clérigos católicos en Marruecos. En principio se obvió contar con la Santa Sede, debido fundamentalmente a la inexistencia de relaciones entre la ésta última y la República francesa. En los primeros proyectos para la redacción definitiva del acuerdo franco español, de fecha de junio de 1911, las autoridades francesas propusieron al gobierno el siguiente artículo:

“Article 25. Les écoles et établissement espagnols actuellement existant au Maroc seront respectés. Cependant le gouvernement de S.M le Roi d’Espagne entrera en négociation avec le Saint Siège en vue de la cession à un clergé de nationalité française du ministère paroissial dans la région du Maroc autres celles dont l’administration est réservée à l’Espagne par le présent accord.

Les deux gouvernements s’engagent à assurer, chacun dans sa zone, la liberté et la pratique extérieure de tous les cultes existant au Maroc. Le gouvernement espagnol s’engage à faire supprimer le monopole religieux conféré aux clergés réguliers ou séculiers espagnols en ce qui touche la zone d’influence française »¹⁷⁹³.

A lo largo del año de 1911, las autoridades españolas no parecía que pusieran grandes reparos a las proposiciones francesas. En ellas se proponía el respeto a los establecimientos que los religiosos españoles mantenían en lo que iba a ser, posteriormente, la zona de protectorado francés, así como se contemplaba la entrada de religiosos franceses en su zona.

¹⁷⁹² DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre mondiale. Tome II. Les relations coloniales...* pág. 513.

¹⁷⁹³ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/97. Microfilm. P. 18650. Vol. 97. Legajo. 54. Proyecto de la Convención franco-española con fecha del 24 de junio de 1911, desde Paris dirigido a la embajada de Francia en Madrid.

En noviembre de ese año, el ministro de exteriores francés, sin embargo, procedía a realizar una modificación del artículo, siendo ahora el 12, alterando especialmente el segundo párrafo, que fue sustituido por el siguiente:

« (...) Le gouvernement espagnol s'emploiera pour que les privilèges religieux conférés aux clergés régulier et séculier espagnols soient désormais localisés à la zone d'influence espagnole »¹⁷⁹⁴.

La modificación tenía como objetivo matizar la cuestión de los “privilegios” religiosos españoles en Marruecos, yendo un paso más allá, no solo limitando la presencia de religiosos españoles en la zona francesa, sino igualmente propugnando la renuncia de los derechos de las misiones españolas con vistas a articular una estructura eclesiástica paralela y autónoma del vicariato apostólico. El gobierno español, en respuesta a esta modificación, realizó una contrapropuesta en la cual, si bien aceptaba la renuncia a éstos privilegios (ahora trasladado a la posición séptima), recalca la excepcionalidad de las misiones presentes en la zona francesa¹⁷⁹⁵.

“Art. VII. (...) El gobierno de SM. El Rey de España hará de modo que el privilegio actualmente conferido a las misiones franciscanas españolas en toda la extensión de los dominios jerifianos, no continúe fuera de la esfera de influencia española, bien entendido que dichas misiones conservarán sus propiedades y la libertad para establecerse en todo el tiempo en la esfera de la influencia francesa”¹⁷⁹⁶.

La contraproposición española suprimía la primera parte de los anteriores artículos, algo que el ministro de exteriores francés consideró inaceptable, pues en ellos se plasmaba directamente por escrito la idea de sustitución del clero español por el francés. De la misma manera, el ministro veía peligroso la última frase del artículo séptimo de la contraproposición española, indicando al embajador la obligación de conseguir la alteración del susodicho artículo¹⁷⁹⁷. En enero de 1912 volvió el gobierno francés a presentar un nuevo proyecto en el

¹⁷⁹⁴ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/97. Microfilm. P. 18650. Vol. 99. Legajo 1. Proyecto de acuerdo franco-español de 27 de noviembre de 1911 desde Paris.

¹⁷⁹⁵ Se refiere básicamente a las misiones re-establecidas a lo largo de la costa atlántica marroquí durante la segunda mitad del siglo XIX, Rabat, Casablanca, Mazagán, Safi y Mogador.

¹⁷⁹⁶ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/97. Microfilm. P. 18650. Vol. 99. Legajo. 137-138. Contraproposición española a los proyectos franceses para el acuerdo franco-español. De la embajada de Francia en Madrid al ministro de asuntos exteriores francés con fecha de 19 de diciembre de 1911, desde Madrid.

¹⁷⁹⁷ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/97. Microfilm. P. 18650. Vol. 99. Legajo. 180. Nota del ministro de Exteriores francés al embajador de Francia en Madrid con fecha de 23 de diciembre de 1911 desde Paris.

que se trató de dar solución a la cuestión mediante un nuevo artículo en el que se mezclan las proposiciones de junio y de noviembre de 1911:

“Article VI. Les écoles, les consulats et tous les établissements français et espagnols actuellement existant au Maroc seront respectés.

Les deux gouvernements s’engagent à faire respecter la liberté et la pratique extérieure de tout culte existant au Maroc. Les privilèges religieux conférés au clergé régulier et séculier espagnol seront désormais localisés à la zone d’influence espagnole »¹⁷⁹⁸.

Sin embargo, con esta última proposición, las autoridades españolas no terminaban de ver claro la resolución de la cuestión católica en el imperio marroquí. Así se pusieron manos a la obra para la redacción de un nuevo contraproyecto de artículo que difiriese del redactado en diciembre de 1911. Las autoridades españolas no terminaban de comprender el cambio que se había producido, cuando en el tratado secreto firmado en octubre de 1904, Francia no había solicitado ningún tipo de modificación de la situación de la religión católica en el país. A pesar de todo, si bien las autoridades españolas afirmaban al embajador estar dispuestos a renunciar a los privilegios de los franciscanos españoles, lo cierto es que García Prieto¹⁷⁹⁹ comunicó al embajador de la República la imposibilidad de hacerlo, ya que semejante privilegio era una Gracia otorgada por los pontífices y que por tanto, tan solo a Roma correspondía el cese del privilegio. El embajador francés, Léon Geoffray¹⁸⁰⁰, aclaraba a Poincaré, ministro de exteriores francés, que, debido a la inexistencia de relaciones diplomáticas entre Francia y la Santa Sede se hacía imposible que pudiese repetirse una acción como la llevada a cabo por el padre Lavigerie en Túnez frente a los capuchinos italianos y que, por tanto, el procedimiento a adoptar debía ser otro, tratándose de un trabajo

¹⁷⁹⁸ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/98. Microfilm. P. 18651. Vol. 100. Legajo. 81. Proyecto para el acuerdo franco-español con fecha de 24 de enero de 1912, desde París.

¹⁷⁹⁹ Manuel García Prieto, nacido en Astorga en 1859 y fallecido en 1938, fue un político del Partido Liberal. Estuvo a cargo del ministerio de Estado entre el 9 de febrero de 1910 hasta el 31 de diciembre de 1912. Con anterioridad había ocupado la cartera de Justicia (diciembre de 1905-junio de 1906), y la de gobernación (junio-diciembre de 1905). Con posterioridad ocupó la cartera de Fomento (noviembre-diciembre de 1918). Hasta en cuatro ocasiones llegó a ocupar la presidencia del Consejo de Ministros: la primera entre el 12 y 14 de noviembre de 1912. Una segunda entre noviembre de 1917 y marzo del año siguiente. La tercera, al igual que la primera, se caracterizó por la fugacidad de su presidencia entre noviembre y diciembre de 1918. Su última presidencia del Consejo de Ministros fue la más prolongada y abarcó del 7 de diciembre de 1922 hasta el 15 de septiembre de 1923.

¹⁸⁰⁰ Embajador en Madrid entre julio de 1910 hasta octubre de 1917.

lento de sustitución de unos religiosos por otros¹⁸⁰¹. Ante las explicaciones que pide el embajador de Francia en Madrid sobre la supresión del primer artículo en el anteproyecto de diciembre de 1911, así como en las modificaciones del segundo párrafo, el gobierno español trató de dar respuesta alegando en primer lugar que,

“(…) si el Gobierno de S.M se propone suprimir la cláusula relativa al respeto de la escuelas y establecimientos no es porque se apega a ella, sino porque a considera innecesaria en vista del artículo 11 del convenio de 1904¹⁸⁰². Lo concerniente a los consulados está regulado en los tratados con el sultán, que conservan su fuerza, pero si el gobierno francés persiste en desear la inserción de un estipulación especial a este propósito, el español se prestará a ello”¹⁸⁰³.

En lo que respectaba al segundo párrafo del artículo, era esencial su modificación para el ministro de exteriores francés. No obstante, el gobierno español hizo las siguientes aclaraciones para argumental las disposiciones que había proyectado:

- a. “El privilegio religioso español está establecido por la Santa Sede. En consecuencia al alcance del Gobierno de S.M solo se halla el compromiso de no oponer objeciones a la supresión de tal privilegio en la zona francesa. Queda entendido sin embargo, que al firmarse el acuerdo, el gobierno de S.M que mantiene relaciones oficiales con la Santa Sede le comunicará que no se opone a dichas objeciones.
- b. La libertad para las misiones españolas para establecerse en todo Marruecos deriva de tratados entre España y el Sultán. Gran parte de la opinión pública española desaprueba que, en ese punto concreto, se modificasen los tratados hispano-marroquíes, tanto más cuanto que la renuncia al privilegio en la zona francesa no estaba prevista en el convenio de 1904, y es una concesión nueva del gobierno de S.M”¹⁸⁰⁴.

¹⁸⁰¹ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/98. Microfilm. P. 18651. Vol. 100. Legajo. 256. Informe de la embajada de Francia en Madrid al ministro de exteriores francés con fecha de 23 de febrero de 1912, desde Madrid.

¹⁸⁰² En el tratado de 1904 el artículo XI estipulaba; « *Les écoles et les établissements espagnols existant au Maroc seront répétés. La circulation de la monnaie espagnole ne sera ni empêchée ni entravée. Les espagnols continueront de jouir au Maroc des droits que leur assurent les traités, conventions et usages en vigueur, y compris le droit que leur assurent les traités, conventions et usages en vigueur, y compris le droit de navigation et de pêche dans l’eaux et ports marocaines* ».

¹⁸⁰³ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/98. Microfilm. P. 18651. Vol. 101. Legajo 73. Respuesta del gobierno español a las novedades en la redacción que el embajador de Francia había propuesto el 28 de febrero de para varios artículos sobre el proyecto de acuerdo franco-español, especialmente en lo que respecta a los artículos 1 y 6, con fecha de 4 de marzo de 1912 desde Madrid.

¹⁸⁰⁴ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/98. Microfilm. P. 18651. Vol. 101. Legajo 74. Respuesta del gobierno español a las novedades en la redacción que el embajador de Francia había propuesto el 28 de febrero de para varios artículos sobre el proyecto de acuerdo franco-español, especialmente en lo que respecta a los artículos 1 y 6, con fecha de 4 de marzo de 1912 desde Madrid.

Tras la comunicación con las aclaraciones, en fecha de ocho de marzo, el gobierno francés procedió a la elaboración de un nuevo artículo en el que se daba forma más o menos definitiva a lo que iba a ser el texto firmado en el acuerdo del 27 de noviembre de 1912. En él se trataba de englobar las aclaraciones realizadas por el gobierno español al respecto, afirmando lo siguiente:

« Article VI. Les consulats, les écoles et tous les établissements français et espagnols actuellement existant au Maroc seront respectés. Les deux gouvernements s'engagent à faire respecter la liberté et la pratique extérieure de tout culte existant au Maroc.

Le gouvernement espagnol en ce qui le concerne fera en sorte que les privilèges religieux conférés au clergé régulier et séculier espagnol soient désormais localisés dans la zone d'influence espagnole. Dans la zone d'influence française les missions espagnoles conserveront leurs établissements et propriétés actuels, mais le gouvernement du Roi ne s'opposera pas à ce que des religieux de nationalité française y soient affectés et les nouveaux établissements que ces missions fonderaient seront confiés à des religieux français »¹⁸⁰⁵.

En comunicaciones posteriores entre la embajada de Francia y el ministro de Estado, éste último aceptaba, en general, el artículo propuesto por el ministerio de exteriores francés. Una vez más se hacía hincapié en la cuestión de los conventos españoles en zona francesa, dejando claro que su insistencia no residía tanto en un empeño del gobierno español como que dichas propiedades no pertenecían a la orden franciscana en sí misma, sino que eran de pertenencia estatal, en concreto de la Obra Pía de los Santos Lugares, institución que desde el Sexenio Revolucionario había quedado bajo el amparo del ministerio de Estado y por tanto sus propiedades eran pertenecientes a éste¹⁸⁰⁶.

Durante estas negociaciones, en mayo de 1911, el general de los franciscanos en Roma había demandado el envío de franciscanos franceses para Marruecos, previa negociación con el padre Cervera, formando parte de la segunda oleada de religiosos franceses en el país. Fueron enviados los padres Miguel Fabre, Julian Graciette, Laurent Philippe. Los padres Laurent Philippe y Dominique Bouchery tenían como objetivo reforzar la misión oriental de

¹⁸⁰⁵ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/98. Microfilm. P. 18651. Vol. 101. Legajo 147. Proyecto preparado en respuesta a las aclaraciones españolas del 4 de marzo de 1912, con fecha del 8 de marzo de 1912.

¹⁸⁰⁶ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/99. Microfilm P. 18652. Vol. 103. Legajo 167. Telegrama del embajador de Francia en Madrid al Quai d'Orsay con fecha de 14 de junio de 1912, desde Madrid.

Oujda¹⁸⁰⁷. A lo largo del año de 1912 con la firma del Tratado de Fez de abril, se fueron llevando a cabo la fundación de nuevas casas misión como las de Fez, Marrakech, Meknés, Berkane, Taurit y Martimprey, en la zona francesa, a la vez que en la zona asignada a España se inauguraron las misiones de Arcila (Asilah) y Alcazarquivir. Las nuevas casas misión fundadas en territorio francés fueron realizadas ya por misioneros franciscanos franceses, todavía bajo la autoridad eclesiástica del vicario apostólico de Marruecos¹⁸⁰⁸. A su instalación en determinados puntos se había opuesto el vicario, denunciando en verano de 1912 haberse realizado sin su autorización expresa¹⁸⁰⁹. Cervera comunicaba al ministerio de Estado cómo los religiosos no limitaban su actuación a seguir a las tropas francesas por el territorio¹⁸¹⁰ a la manera de *aûmoniers*, si no que procedían a crear puestos fijos, residencias y capillas con la intención, según sus palabras, de *constituir un vicariato dentro del territorio de nuestra jurisdicción*¹⁸¹¹.

Paralelamente, y mientras se producía la progresiva implantación de los religiosos franceses en el territorio marroquí, el ministerio de Estado francés comunicó al nuevo residente general las ya conversaciones establecidas con el padre Hennion, franciscano representante del superior de la orden para los franciscanos franceses, en donde se informaba de la buena voluntad de la Propaganda Fide para llevar a cabo la erección de una prefectura-vicariato apostólico en la zona francesa independiente del vicariato español, dando promesas el gobierno francés de dispensar a los frailes franceses las mismas facilidades pecuniarias

¹⁸⁰⁷ *Le Maroc Catholique*. N°8. Año 11. Agosto de 1931. Casablanca. « Le Maroc chrétienne de nos jours sous le plis du drapeau français ». pp. 243-244.

¹⁸⁰⁸ AGA. Caja. (15) 81/9495. Expediente n°3. Boletín de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide sobre la organización oficial de la Iglesia en Marruecos. Publicado el 1 de enero de 1913 en Roma.

¹⁸⁰⁹ DELAUNAY, Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Tome II. Les relations coloniales*. pág. 515.

¹⁸¹⁰ Es necesario señalar la evidente contradicción existente entre las palabras de Cervera y aquellas disposiciones planteadas por el gobierno español a la secretaria de Estado de la Santa Sede para limitar la movilidad de los religiosos franceses.

¹⁸¹¹ AGA. Caja. (15) 81/9495. Expediente n°3. Informe enviado desde la Legación español en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 27 de junio de 1912 desde Tánger.

dadas a los religiosos establecidos en el Levante y en China, ambos, protectorados religiosos de Francia¹⁸¹².

Con la firma del Convenio franco-español el 27 de noviembre de 1912, ratificado posteriormente entre enero y marzo de 1913, se materializó la división del territorio marroquí en las zonas anteriormente mencionadas. En el artículo 8º de dicho tratado, España renunciaba a los privilegios religiosos sobre esta zona del Imperio¹⁸¹³, salvaguardando las misiones españolas en territorio francés que se habían fundado con anterioridad. El artículo 8º decía así;

« -Les consulats, les écoles et tous les établissements français et espagnols actuellement existants au Maroc seront maintenus.

-Les deux gouvernements s'engagent à faire respecter la liberté et la pratique extérieure de tout culte existant au Maroc.

-Le Gouvernement de S.M le roi de l'Espagne en ce qui concerne, fera en sorte que les privilèges religieux exercés actuellement par le clergé régulier et séculier espagnol ne subsistent plus dans la zone française. Toutefois, dans cette zone, les missions espagnoles conserveront leurs établissements et propriétés, mais le Gouvernement de S.M le roi de l'Espagne ne s'opposera pas à ce que des religieux de nationalité française y soient affectés. Les nouveaux établissements que ces missions fonderaient seront confiés à des religieux français »¹⁸¹⁴.

Ya desde los primeros días posteriores a la firma del convenio, parte de la opinión pública se rebeló contra lo que consideraba una renuncia de los derechos de España, más cuando se trataba de un privilegio pontificio, sin tan siquiera contar con las autoridades de la Santa Sede¹⁸¹⁵. La actitud de Cervera ante la nueva realidad distaba de ser colaboradora, proclamando ya su deseo de renuncia al cargo. Su claro posicionamiento antifrancés hizo llamar la atención del cardenal secretario de Estado de la Santa Sede al gobierno español para que aconsejase al prelado que suavizase su actitud, algo de lo que se quejaban los franceses,

¹⁸¹² AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de la nota del Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Asuntos Exteriores al general Hubert Lyautey, Comisario Residente General de la República en Fez, con fecha de 25 de mayo de 1912, desde París.

¹⁸¹³ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente 1. Copia de una misiva enviada por el Ministerio de Asuntos Exteriores francés a la embajada del Reino de España en París. Con fecha de 30 de Abril de 1926. París.

¹⁸¹⁴ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº4. Informe realizado por Maurice Barres para la sesión del 4 de febrero de 1924 con motivo de la aprobación de la congregación de los franciscanos franceses en Francia.

¹⁸¹⁵ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/101. Microfilm. 18654. Vol. 107. Legajo 43. Artículo del periódico *La Époque* sobre la firma del Convenio franco-español con fecha de 2 de diciembre de 1912. Número. 384.

para evitar más complicaciones¹⁸¹⁶. Por otra parte, para defender las diferentes casas-misión que se encontraban en el territorio francés ante las proposiciones de sustitución total de las mismas por religiosos franceses, la legación española en Tánger recomendaba al ministerio de Estado utilizar la misma argumentación a la que habían recurrido las autoridades francesas para reivindicar la necesidad religiosos de su nacionalidad: la incapacidad de comprensión por parte de los religiosos de una nación para comprender a los acólitos de la otra¹⁸¹⁷.

Desde luego no faltó desde Francia la oposición al establecimiento de los franciscanos franceses en el país, especialmente entre aquellos políticos pertenecientes a la masonería francesa como Charles Debierre, Gran Maestre del Gran Oriente de Francia. Éste se mostró contrario a la cesión de terrenos por parte del gobierno para la constitución de centros de enseñanza en el país administrados por los religiosos¹⁸¹⁸. No obstante, el mayor problema para las autoridades francesas en la composición de una estructura eclesiástica paralela a la española en Marruecos no era tanto ni la oposición española, ni la oposición interna, si no la falta de relaciones diplomáticas entre la República y la Santa Sede¹⁸¹⁹.

A pesar de la supuesta inexistencia de negociaciones entre la Santa Sede y Francia en torno a la cuestión religiosa, el gobierno español a lo largo de la negociación con el Quai d'Orsay se mantuvo constantemente alerta con el fin de informarse si extra-oficialmente se estaban llevando a cabo estas negociaciones entre Roma y París. El ministerio de Estado advirtió a todo el aparato diplomático español para que se dispusiera a señalar cualquier información que pudiese dar una pista sobre la existencia de dichas negociaciones. La llegada a Roma del diputado francés Denis Cochin en 1911 ya había levantado suspicacias entre los medios diplomáticos españoles en la ciudad eterna. El embajador español se entrevistó nuevamente con el Cardenal Secretario de Estado, Merry del Val, quien le comunicó que el contenido de su visita se centraba en la política interior francesa, advirtiendo ya entonces de que, en caso de que Francia terminase por establecer el protectorado en el país norteafricano,

¹⁸¹⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº3. Telegrama (sin numerar) de la Embajada de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 21 de febrero de 1913, desde Roma

¹⁸¹⁷ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente nº2. De la Legación española en Tánger al Ministerio de Estado, con fecha de 25 de febrero de 1913, desde Tánger.

¹⁸¹⁸ DELAUNAY, Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Tome II. Les relations coloniales.* pág. 642.

¹⁸¹⁹ DELAUNAY, Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIX siècle à la Première Guerre mondiale. Tome II. Les relations coloniales.* pág. 643.

la Santa Sede tendría que asegurar el ejercicio del culto para los católicos franceses allí instalados. De la misma manera el cardenal recordaba que en el caso de Argelia, Francia había dejado durante un tiempo, ante la numerosa población española de Orán, que fuesen párrocos de nacionalidad española los que atendiesen a éstas comunidades, a lo que el diplomático español contestó que la diferencia entre un caso y otro es que Francia no había celebrado pacto alguno, mientras que España y la Santa Sede tenían firmado toda una serie de convenciones al respecto¹⁸²⁰.

Pocos meses después de la visita del diputado francés, el embajador español comunicó al gobierno de Madrid que la prensa italiana, en concreto el “*Giornale d'Italie*” se había hecho eco de que, en las postrimerías del gobierno de Joseph Cailleaux¹⁸²¹, Francia había entrado en negociaciones con la Santa Sede con la idea de ajustar un acuerdo acerca del protectorado que la República ofrecía a las misiones de Oriente, así como sobre la idea de constituir una jurisdicción eclesiástica francesa en Marruecos. De hecho en el periódico se había afirmado que había sido el diputado católico Denis Cochin el designado por el gobierno francés para gestionar dichas negociaciones. El diplomático procedió entonces a comunicar al ministerio su conversación con el cardenal secretario de Estado:

“(…) el purpurado comentando esos artículos me dijo, con cierta malicia, que de existir tratos con Francia, él no podría hablar de ellos; y que, por otra parte, la prensa no podría tampoco conocer su existencia. Pero sin desmentir tal aserto y puede decirse que sin razón plausible, Merry entró en una porción de detalles que, creo, merecen ser conocidos por V. y que a mí me maravillaron.

Me aseguró que, a pesar de la persecución que en Francia se ha hecho a la Iglesia, ésta ha mantenido una corrección extraordinaria para con el Gobierno Francés, sin jamás discutir a éste el protectorado de los cristianos en Oriente, ni tratar de dársela a Italia que aspira a tenerlo o mismo al Emperador Alemán quién, a pesar de ser luterano, sueña con ejercer esa protección en los territorios otomanos, quizás con más escrupulosidad e

¹⁸²⁰ AGA. (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del Encargado de Negocios de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 27 de octubre de 1911, desde Roma.

¹⁸²¹ Primer ministro de Francia entre junio de 1911 y enero de 1912, miembro del Partido Radical. Su gobierno estuvo marcado por las negociaciones franco-alemanas a raíz del suceso de la cañonera *Panther* atracada en Agadir, y que supuso la firma, ya después de su gobierno del convenio franco-alemán que dejó las manos libres a Francia en Marruecos.

interés al relacionarse con los católicos romanos, que si se tratase de sus propios correligionarios protestantes(...)"¹⁸²².

La respuesta del purpurado lejos de tranquilizar al diplomático le llevó a seguir investigando para cerciorarse de si existían o no dichas negociaciones entre ambos gobiernos. En los sucesivos telegramas, el embajador había tratado de obtener información a través de la Congregación de Regulares, para saber si la Comisaría General franciscana tenía conocimientos de los movimientos que se estaban llevando a cabo, resultando no tener información al respecto y de que en caso de tenerla, ésta se hallaría en la Congregación de Propaganda Fide, a quien se le encargaban dichos negocios¹⁸²³. El diplomático español expresaba sus dudas respecto a los auténticos puntos de la negociación entre ambas potestades;

"(...) Ahora bien: ¿esos tratos secretos tienden sencillamente a asegurar en la zona francesa el ejercicio del culto por los clérigos franceses a fin de que los súbditos de esa nacionalidad que allí se hallen, puedan cumplir escrupulosamente con sus deberes religiosos?- ¿o bien se inspiran en el criterio de impedir que las misiones españolas puedan conservar sus propiedades y sus plena libertad para establecerse en todo tiempo en la esfera de la influencia francesa, tal y cual como desea que se fije la contra-posición española?(...) "¹⁸²⁴".

El día 2 de febrero de 1912 vuelven a entrevistarse el embajador de España y el Secretario de Estado, Cardenal Merry del Val. En la entrevista el cardenal afirmó las dificultades de Francia para negociar la cuestión de la organización del clero francés en su territorio de protectorado al no tener representación diplomática ante la Santa Sede, algo de lo que no dudaba el cardenal que anhelaba el gobierno francés. El embajador llegó entonces a la conclusión de que si bien no se habían producido negociaciones directas con el gobierno francés, era evidente que, se habían dado acercamientos con determinados personajes de la política francesa y que, a pesar de seguir reconociendo como la única autoridad eclesiástica hasta entonces al padre Cervera, al cardenal secretario de Estado le parecía justo que en caso de que se estableciese un protectorado francés, fuesen los fieles de esa nacionalidad atendidos por clero francés. Por otra parte afirmaba el diplomático no creer que el prelado se hallase

¹⁸²² AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Copia telegrama (sin numerar) del Embajador de España, el marqués de González cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 19 de enero de 1912, desde Roma.

¹⁸²³ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente nº3. Copia telegrama (sin numerar) del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 27 de enero de 1912 desde Roma.

¹⁸²⁴ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente nº3. Copia telegrama (sin numerar) del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 31 de enero de 1912 desde Roma.

enterado de las negociaciones que sobre el asunto estaban llevándose a cabo de manera bilateral entre España y Francia, sin contar con el beneplácito y opinión de la Curia¹⁸²⁵. Finalmente ya en con fecha de 9 de febrero el embajador daba muestras de su incapacidad para obtener más información al respecto, confesándole finalmente, el propio cardenal, que particulares franceses venidos a Roma sí le habían hablado de la cuestión:

“(…) ¿Más estos Señores, bien sea Denis Cochin, bien sea Nisard, bien sea algún prelado francés de los que aquí han hecho su viaje “ad limina” recientemente, han hablado de tal palpitante cuestión por propia iniciativa o por encargo de alguien? Esta es una cosa que jamás podremos averiguar pues sea como fuere a pesar de las gestiones privadas que estoy tratando de llevar a cabo, adquiero el convencimiento de que las conversaciones que aquellos hayan podido tener a solas con el Cardenal, no han llegado a traslucirse en lo más mínimo (...)”¹⁸²⁶.

Nuevamente artículos de prensa vinieron a continuar alimentando los rumores sobre los acercamientos diplomáticos entre la República y la Santa Sede para la gestión de los asuntos religiosos en Marruecos. Esta vez se trató del periódico milanés *Corriere della Sera* quien en su número del 8 de mayo de 1912 publicó un artículo sobre una nueva pretendida misión del diputado francés Denis Cochin. Una vez más el diplomático comunicaba al gobierno la respuesta que en su día (9 de febrero) había dado el cardenal, donde reflejaba los deseos de Poincaré y de gobierno de Briand por reanudar las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, pero que ante el temor de los partidos radicales y de “la masonería” ésta no se había llevado a cabo¹⁸²⁷.

De la misma manera el ministerio de Estado encomendó al embajador de España en París que llevase a cabo las pesquisas necesarias con el fin de ver si desde allí era posible rastrear la evidencia de dichas negociaciones. En una entrevista del embajador con el ministro de Asuntos Exteriores francés, Raymon Poincaré, éste mismo hacía referencia a no saber nada de las afirmaciones que hablaban sobre dichas negociaciones, más allá de ciertos rumores que existían en torno a la actividad llevada a cabo durante el gobierno de Cailleaux por el diputado Cochin. Sin embargo, en una entrevista entre el embajador de España y el diputado francés católico en octubre de 1911, este último le había indicado que bien cierto era que el

¹⁸²⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente nº3. Copia telegrama (sin numerar) del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 2 de febrero de 1912 desde Roma.

¹⁸²⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Copia telegrama (sin numerar) del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministerio de Estado con fecha de 9 de febrero de 1912, desde Roma.

¹⁸²⁷ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Copia de telegrama (sin numerar) del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 10 de mayo de 1912, desde Roma.

gobierno francés le había encargado, a nivel particular, que gestionase ante la Santa Sede la admisión en la zona francesa de religiosos y sacerdotes franceses. La Santa Sede habría, según afirmaba el diputado, rechazado tal propuesta, al considerar que debía hacerse directamente como una petición del gobierno francés¹⁸²⁸. Se puede interpretar cómo la cuestión de los religiosos franceses en Marruecos se convirtió también, junto al reconocimiento del protectorado francés sobre los cristianos de Oriente, en un instrumento de presión de la Santa Sede para forzar a la República al restablecimiento de las relaciones diplomáticas tras la ruptura de 1905. Con fecha de 19 de febrero de 1912, el embajador de España en París, comunicaba al ministerio la entrevista mantenida con Poincaré en la que acabó éste último afirmando al diplomático español que el establecimiento de dichas negociaciones, aunque fueran oficiosas, no serían aprobadas por la opinión pública francesa, quien se mantenía firme en su ruptura de las relaciones diplomáticas entre ambos poderes, por lo que el embajador de España en Francia no veía motivo de alarma por la existencia de dichas negociaciones¹⁸²⁹.

Entre la prensa francesa, durante las negociaciones¹⁸³⁰ y tras haberse firmado el convenio, comenzaron a cuestionarse la “supuestos privilegios” religiosos de los franciscanos españoles sobre las misiones de Marruecos. Rescataron así los *dahires* otorgados por las autoridades majzenianas en el siglo XVII y XVIII que permitían la presencia de religiosos franceses para los consulados del país, argumentando entonces que los privilegios concedidos a los religiosos franceses tenían la misma dimensión que los otorgados a los religiosos españoles, tratando de esta manera de bloquear la permanencia de los centros franciscanos españoles dentro de la zona francesa¹⁸³¹. Declaraciones como éstas agudizaron las suspicacias levantadas en el gobierno español respecto a la actitud de Francia, comunicando al embajador

¹⁸²⁸ AGA. (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama cifrado (sin numerar) del Embajador de España en París al Ministro de Estado con fecha de 14 de octubre de 1911, desde París.

¹⁸²⁹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del embajador de España en París al Ministro de Estado con fecha de 19 de febrero de 1912, desde París.

¹⁸³⁰ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número 406. Expediente nº6. Envío de un fragmento del semanario *L'action* con fecha del 1 de julio de 1912, del Ministerio de Asuntos Exteriores al Presidente del Consejo de Ministros

¹⁸³¹ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/102. Microfilm. P. 18655. Vol. 108. Legajos 13-14. Comentario sobre el artículo VIII del convenio franco español de 1912. No aparece autoría ni fecha, pero debió realizarse entre el 21 y el 27 de enero de 1913.

de España ante la Santa Sede que llamase la atención sobre las extralimitaciones del convenio a las que podían querer llegar las autoridades francesas en Marruecos;

“Excmo. Señor.

El Convenio hispano-francés relativo a Marruecos, de 27 de Noviembre último, establece que el Gobierno de S.M. el Rey de España, por lo que concierne, hará de modo que los privilegios religiosos, al presente ejercidos por el clero regular y secular español, no subsistan en la zona francesa. Sin embargo, en esa zona las Misiones españolas conservarán sus establecimientos y propiedades actuales, pero el Gobierno de S.M. el Rey de España no se opondrá a que se afecte a ellas religiosos de nacionalidad francesa. Los nuevos establecimientos que esas misiones fundasen serán confiados á religiosos franceses.

Es el propósito del Gabinete de Madrid dar cumplimiento a esa cláusula, mediante el procedimiento de participarla oficialmente a la Santa Sede, tan pronto como el pacto entre en vigor, esto es, al hacerse el canje de ratificaciones.

Pero llega a su noticia que por algunos elementos eclesiásticos franceses parece darse determinado alcance a la estipulación aludida, pues se pretende, no ya que en la esfera de influencia de la República en Marruecos pueda haber padres franciscanos franceses adjuntos a los conventos españoles actuales o que las Misiones nuevas que se funden sean francesas, sino que se divida por la Santa Sede el Imperio de Marruecos en dos Vicariatos Apostólicos o que el Arzobispo de Cartago, Primado que se dice de África , intervenga en los negocios eclesiásticos de la expresada esfera de influencia francesa.

Y como quiera que de ello redundaría un perjuicio para los intereses de las Misiones franciscanas españolas, cuyo superior en Marruecos ejerce el Vicariato Apostólico en todo el Imperio, encargo V.E. de Real Orden, que confidencial y verbalmente llame la atención de ese cardenal Secretario de Estado, acerca de los expresados aspectos del asunto, previniéndose contra las expresiones aludidas¹⁸³².”

Por parte del elemento civil francés en Marruecos se elevaban constantemente quejas al gobierno francés por la falta de prisa para poner en práctica lo estipulado en el convenio franco-español, reflejándolo así la comunicación enviada por el ministro plenipotenciario delegado de la Residencia al agente y cónsul general de Francia en Tánger. En ella muestra cómo debido a la asunción del título de *aumôniers militaires*, su acción se limitaba al elemento militar francés, absteniéndose de ejercer su ministerio sobre la población civil francesa del protectorado. Debido a ello, solicitaba al diplomático en la ciudad internacional para que interviniese a través del cónsul español con el fin de mediar ante Cervera para que concediese a dichos capellanes franciscanos la capacidad de administrar los auxilios espirituales a la población civil de la zona francesa¹⁸³³. Se ha de pensar que, a pesar de la

¹⁸³² AGA. Caja. (15) 81/9495. Expediente 3 Informe del Ministerio de Estado español al embajador de España cerca de la Santa Sede con fecha de 1 de febrero de 1913 desde Madrid.

¹⁸³³ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°88. Copia de nota enviada por el Ministro Plenipotenciario delegado de la Residencia General de Francia en Marruecos al Agente Consular de Francia en Tánger, con fecha de 8 de marzo de 1913, desde Rabat.

renuncia de España a sus privilegios sobre la zona sur, los religiosos franciscanos franceses seguían subordinados eclesiásticamente a la autoridad del vicario apostólico de Marruecos.

Volviendo a Marruecos, y al año 1912, una vez proclamado el protectorado, tuvo lugar la tercera oleada de religiosos franceses a Marruecos, protagonizada por los padres Henri Koehler, que destacó por la labor misional realizada en Meknés, y por el padre Urbain Pededieu, éste último elegido superior de los franciscanos franceses en el país¹⁸³⁴, responsable ante el vicario apostólico de Marruecos. Cervera comunicó al gobierno español cómo se había producido un cambio en la situación de éstos misioneros franceses. Hasta entonces, los religiosos habían ido con carácter extraoficial. Sin embargo tras la llegada de Koehler y Pededieu algo había cambiado, y es que éstos últimos habían llegado con pasaporte expedido por el ministerio de Estado francés bajo el título expreso de *Aumôniers Militaires*, proporcionárseles ahora en cada expedición un caballo, asistente y acémilas para los equipajes¹⁸³⁵. Con anterioridad los capellanes militares habían sido ignorados por el gobierno francés, sin embargo, la presión de los grupos católicos franceses había logrado que se reinstituyera el servicio de *Aumoniers Militaires Coloniales*¹⁸³⁶, cuyo comité central se encontraba en la ciudad de Lyon y la Secretaría General en Versalles. Cervera, volvió a remarcar que, en caso de que no se pudiera evitar la llegada de éstos, el gobierno español debería negociar nuevamente con la Santa Sede el que los capellanes militares fueran franciscanos y que quedasen siempre, en lo religioso, sometidos a la autoridad del vicario apostólico¹⁸³⁷.

A partir de entonces el aumento del número de franciscanos franceses estuvo condicionado a la capacidad que tuviese la orden en Francia, limitada debido a la situación de las órdenes religiosas en el país galo, y por las necesidades de personal que había en el frente francés durante la I Guerra Mundial. No debió, a pesar de todo, su presencia levantar pocos temores en el gobierno español cuando en el año 1914 el embajador de España en Roma, Don

¹⁸³⁴ *Le Maroc Catholique*. N°11. Año 11. Noviembre de 1931. Casablanca. « Le Maroc chrétienne de nos jours sous le plis du drapeau français ». pp. 343-344.

¹⁸³⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del padre Cervera al Ministro de Estado a través del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 13 de junio de 1912, desde Tánger.

¹⁸³⁶ Organización fundada en Lyon en el año 1894.

¹⁸³⁷ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del padre Cervera al Ministro de Estado a través del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 13 de junio de 1912, desde Tánger.

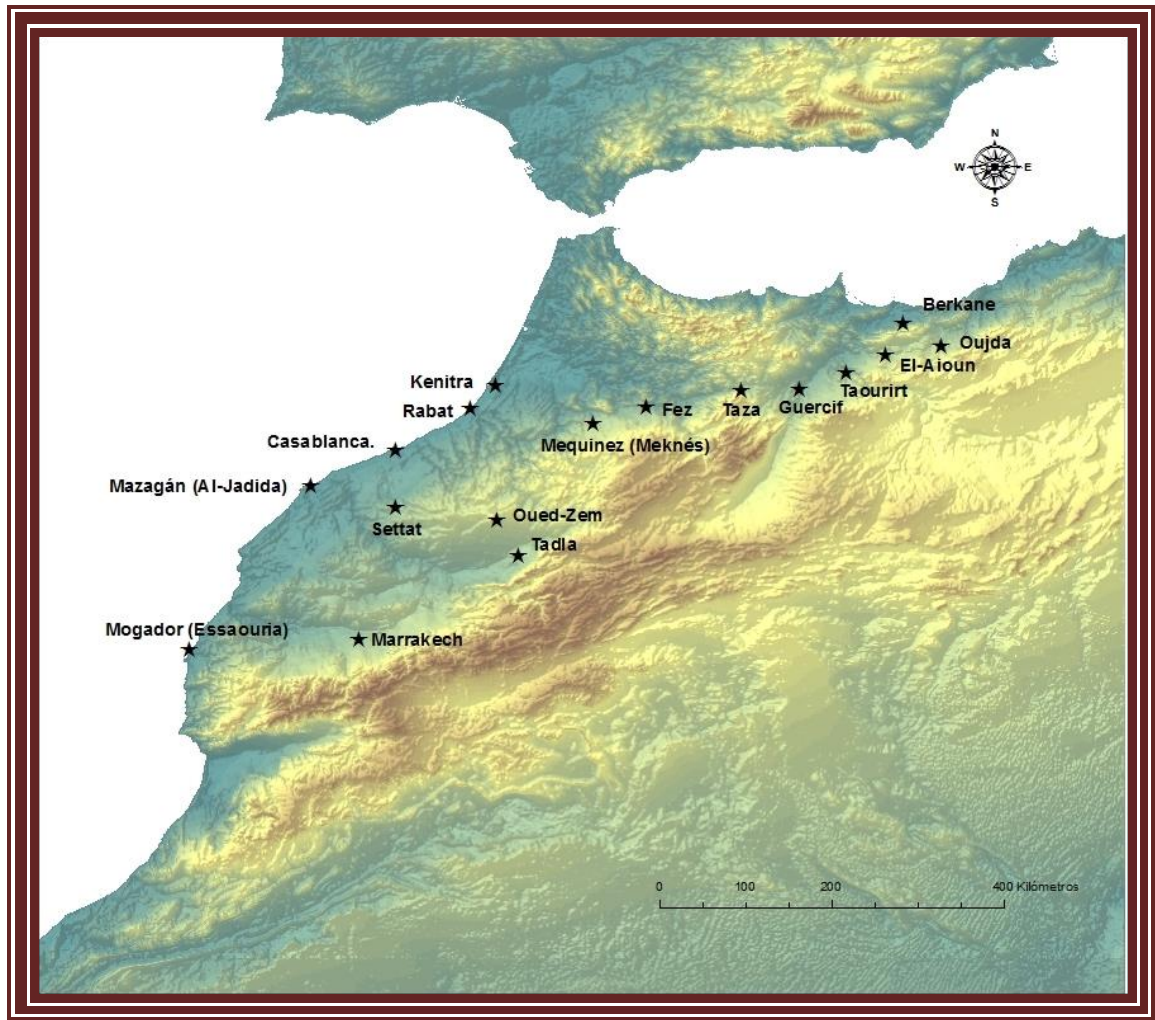
Fermín Calbetón y Blanchón, llevó a cabo gestiones ante la Santa Sede para garantizar el mantenimiento de la situación del vicariato apostólico, conllevando con ello la preponderancia religiosa de España en el país¹⁸³⁸ e intentado contrarrestar así la presencia de los cada vez más numerosos religiosos franciscanos franceses.

En el año 1921, los religiosos franciscanos franceses ya se encontraban distribuidos por Berkane, Casablanca, el Aioun (en la región de Oujda, no confundir con la localidad de la colonia española de Sáhara Occidental), Fez, Guercif, Kenitra, Marrakech, Mazagán (actual Al Jadida), Meknés, Oued-Zem, Oujda, Rabat, Safi, Settat, Taourirt, Tadla, Taza¹⁸³⁹. Su número se había elevado a 32. Sin embargo de esta misma cifra, hay que señalar que seis de esos religiosos franciscanos estaban dedicados exclusivamente al servicio de *aumôniers militaires*, y otros cuatro, al de *aumôniers auxiliaires*. A éstos religiosos se sumaron seis padres seculares que ejercían, en 1923, servicios parroquiales de Kenitra, Fedala y Casablanca, así como la dirección y administración del colegio Charles de Foucauld de Rabat¹⁸⁴⁰.

¹⁸³⁸ LÓPEZ. Atanasio. *El Vicario Apostólico español de Marruecos. Aclaraciones necesarias*. Madrid. Imprenta de la viuda de López del Horno. 1921. pp. 9-10.

¹⁸³⁹ BAIDA. Jamaâ. FEROLDI. Vicent. *Présence chrétienne au Maroc. XIX-XX siècles*. Bouregreg éditions. 2005. Rabat. pp. 39-40.

¹⁸⁴⁰ BAIDA. Jamaâ. FEROLDI. Vicent. *Présence chrétienne au Maroc. XIX-XX siècles...* pág. 41.



MAPA 5. PRESENCIA DE FRANCISCANOS FRANCESES EN MARRUECOS EN EL AÑO 1921.

(Fuente: elaboración propia).

Durante los años siguiente a la firma del convenio hispano-francés, las autoridades francesas fueron permitiendo el asentamiento de religiosos franciscanos franceses en su área de protectorado, así como de otras congregaciones religiosas como eran la Congregación de las Religiosas de la Doctrina Cristiana de Nancy, a las que, las leyes de 1905, había obligado a extenderse por el ámbito colonial francés. Las religiosas se instalaron en Oujda y Berkane en 1912, al igual que las Franciscanas Misioneras de María ese mismo año en Casablanca. Esta última congregación se expandió rápidamente por el país, gracias a la importante labor asistencial llevada a cabo y al apoyo que desde la residencia se les brindó, especialmente por

la mujer del residente general, Inés de Bourgoing¹⁸⁴¹, también conocida como *Madame la Maréchale*¹⁸⁴². Entre las realizaciones de la congregación franciscana femenina destacó su labor en pro de la acción educativa, llegando a fundar uno de los establecimientos de enseñanza femenina más prestigiosos del país, el colegio de Notre Dame de Meknés¹⁸⁴³. En 1923 encontramos 120 religiosas de esta congregación y 26 de las Religiosas de la Doctrina Cristiana de Nancy¹⁸⁴⁴. Posteriormente fueron incorporándose otras congregaciones como la Hermanas del Salvador y la Santa Virgen, los franciscanos de Tour-Pitrat, las Hermanas de Nuestra Señora de los Apóstoles así como la Hermanas de la Presentación de Tour¹⁸⁴⁵. La razón de la presencia de nuevas congregaciones respondía a la falta que había entonces de religiosos franceses franciscanos, habiéndose disuelto la congregación tras las leyes de Separación de Iglesia y Estado de 1905. Ello hizo que otras congregaciones aprovecharan esta situación para tratar de romper el monopolio franciscano sobre Marruecos en zona francesa, favoreciendo la introducción de congregaciones como la de los padres del Santo Espíritu¹⁸⁴⁶, quienes, al igual que los lazaristas, eran considerados, tradicionalmente, como un importante pilar en su obra colonizadora francesa. El general Joseph Simón Gallieni, a cuyo servicio había estado Lyautey, se sirvió de la congregación de los padres del Santo Espíritu a la hora de crear centros educativos y sanitarios en Madagascar¹⁸⁴⁷¹⁸⁴⁸. La escasez de religiosos

¹⁸⁴¹ Nacida en 1862 en París, ahijada de la emperatriz Eugenia de Montijo, se casó en segundas nupcias con el mariscal Lyautey en el 14 de octubre de 1909, a quien conoció trabajando como enfermera en las campañas de la Chaouia. Sería una de las primeras mujeres de Francia a quien le fue reconocido la dignidad de Gran Oficial de la Legión de Honor, el mismo año de su muerte, 1953.

¹⁸⁴² BAIDA. Jamaâ. FEROLDI. Vicent. *Présence chrétienne au Maroc. XIX-XX siècles...* pág. 36. Note 68.

¹⁸⁴³ KNIBIEHLER. Yvonne. EMMERY. Geneviève. LEGUAY. François. *Des français au Maroc. L'aventure coloniale de la France...* pág. 230.

¹⁸⁴⁴ BAIDA. Jamaâ. FEROLDI. Vicent. *Présence chrétienne au Maroc. XIX-XX siècles...* pág. 41

¹⁸⁴⁵ ANGLADE. Marie-Pascal. *Au Maroc avec les Franciscains*. Procure des missions franciscaines. 1947. Bordeaux. pp. 24-25.

¹⁸⁴⁶ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/101. Microfilm. P/18654. Vol. 107. Legajo 25-26. Nota enviada por el Ministerio de Asuntos Exteriores al presidente del Consejo de Ministros con fecha de 26 de noviembre de 1912 desde París

¹⁸⁴⁷ MARTÍN. Jean. *L'Empire Triomphant. 1871-1936. Tome II. Maghreb, Indochine, Madagascar, Iles et Comptoirs. L'aventure coloniale de la France...* pp. 191-192.

¹⁸⁴⁸ Para profundizar acerca de papel de los espiritanos en el mundo colonial francés en el siglo XIX consultar la obra colectiva dirigida por COULON. Paul. *Action française, Décolonisation, Mgr. Lefebvre: les spiritains et quelques crises du XIX siècle. Histoire & Missions Chrétiens*. Paris. Karthala. Junio 2009.

franciscanos, hasta la década de los veinte, fue una constante en la zona francesa, llegándose a plantear la posibilidad, en 1919, de sustituir la misión franciscana por los padres espiritanos, a pesar de las reticencias de la Santa Sede¹⁸⁴⁹. Igualmente, en la zona correspondiente a España y a pesar de las reticencias del padre Cervera, consiguieron penetrar otras congregaciones como fueron los Marianistas que se instalaron en la ciudad de Tetuán en 1916. El padre Cervera, los acusó de haber prometido colaborar con las autoridades eclesiásticas españolas para abrir centros educativos para pobres, y que ya entonces los convirtieron en centros de pago. No obstante, esta congregación, de origen francés, se encontraba plenamente sometida a la autoridad eclesiástica del padre Cervera, condición sin la cual habría sido imposible su instalación en la zona¹⁸⁵⁰.

Hasta la designación de un vicario co-adjunto para la zona francesa, continuaron los conflictos con los religiosos franceses, especialmente en aquellos lugares donde había una notable colonia española. Un ejemplo del celo desplegado también por las autoridades francesas lo encontramos en la ciudad de Oujda. Como anteriormente se había visto, el cardenal Merry de Val había otorgado permiso al padre Bonaventure para instalarse en Oujda el 26 de marzo de 1910. En el intervalo entre el regreso del padre Baccalerie y la llegada de Bonaventure, la asistencia espiritual de los soldados franceses había sido ejercida por dos religiosos, el cura de Lalla Marnia, en Argelia, muy cerca de Oujda, M. Abbé Salomon, así como un jesuita residente en Orán, el P. Surdun¹⁸⁵¹. Con la llegada del padre Bonaventure en 1910, se organizó la misión, siendo acompañado en dicha tarea por el padre Baccalerie, quien nuevamente regresó a Oujda el 6 de agosto de 1910, y el padre Reginald Maillard, que durante un tiempo colaboró al abbé Salomon en sus tareas pastorales en Lalla Marnia. Erigido Baccalerie como sucesor de Bonaventure, fue a partir de Oujda desde donde se fundaron nuevas casas misión en ciudades como Aberkane, donde se estableció el padre Maillard, y Martimprey¹⁸⁵². En 1911, el padre Baccalerie había solicitado nuevamente la entrada de más religiosos franciscanos franceses debido a la ampliación de las operaciones militares

¹⁸⁴⁹ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número 827. Legajo. 187. Informe de la embajada de Francia en Roma al Ministro de Asuntos Exteriores con fecha del 27 de marzo de 1919, desde Roma.

¹⁸⁵⁰ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº5. Informe del Vicario Apostólico de Marruecos al Ministro de Estado, con fecha de 1 de marzo de 1917 desde Tánger.

¹⁸⁵¹ GOUDAL. Valentine. *Les aumôniers militaires...* pág. 56.

¹⁸⁵² ANÓNIMO. *Le Maroc Catholique*. Nº 7. Año 11º. Julio de 1931. Casablanca. "Le Maroc chrétienne de nous jours sous le plis du drapeau français ». pp. 220-221.

francesas, incorporándose poco a poco nuevos religiosos. En la ciudad de Oujda tras la conquista francesa hubo una colonia española, que si bien no superó nunca en número a la francesa, no dejó por ello de ser significativa. Parte de la población española que se asentaba en la ciudad provenía de la zona del oranesado¹⁸⁵³, en donde la población española, hasta las leyes de naturalización de 1889, había sido mayoritaria, hasta el punto que ciertos políticos franceses habían catalogado dicha presencia como el “peligro español”¹⁸⁵⁴. Constituyeron un grupo gregario, habitando en barrios separados, con sus escuelas y sus costumbres¹⁸⁵⁵. Los primeros padres franciscanos franceses allí establecidos, al no tener conocimientos de español, solicitaron al vicario apostólico el envío de un religioso español que atendiese a esta comunidad, enviándose de manera temporal el padre fray Marcelino Corcuera, de la misión de Rabat¹⁸⁵⁶. Finalmente, el vicario apostólico envió en junio de 1915 al padre Llobet, con carácter permanente. Sin embargo, las autoridades francesas pronto denunciaron la presencia del religioso ante el residente general, argumentando que el religioso español extralimitaba sus funciones pues *celebra reuniones donde acudían sus conciudadanos*¹⁸⁵⁷¹⁸⁵⁸. De la misma manera el ministerio de Estado español advirtió a Léon Geoffray, embajador de Francia en Madrid, sobre los informes enviados por el religioso español, donde mostraba la actitud de las autoridades francesas, que lo mantenían cohibido¹⁸⁵⁹. Ante los problemas expuestos, Cervera

¹⁸⁵³ KATTAN. Yvette. *Oujda. Une ville frontière du Maroc. 1907-1956. Musulmans, Juifs et Chrétiens en milieu colonial...*pág. 206.

¹⁸⁵⁴ VILAR. Juan Bautista. *Los españoles en la Argelia francesa. 1830-1914*. CSIC. 1989. Madrid. pp. 187-196.

¹⁸⁵⁵ KATTAN. Yvette. *Oujda. Une ville frontière du Maroc. 1907-1956. Musulmans, Juifs et Chrétiens en milieu colonial...*Pág. 570.

¹⁸⁵⁶ AGA. Caja. Caja (15) 81/9596. Expediente nº2. Información sacada del informe enviado por la Legación española en Tánger al Ministerio de Estado con fecha de 24 de octubre de 1917 desde Tánger.

¹⁸⁵⁷ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente nº2. Nota del ministerio de Estado al Embajador de Francia, con fecha de 18 de enero de 1916 desde Madrid.

¹⁸⁵⁸ Ante una situación similar se encontraron los religiosos españoles que llevaban a cabo la asistencia espiritual entre la colonia española en el oranesado francés. La legislación francesa hizo obligatoria, no solo la naturalización de españoles nacidos en Argelia en 1889, si no que se procedió igualmente a forzar a la naturalización de los religiosos que los asistían. Para profundizar sobre el tema consultar VILAR, Juan Bautista. “Algunas noticias sobre el clero español en la Argelia francesa en vísperas de la Ley de Naturalización Automática de 1889”. Separata de *Hispania Sacra*. Vol. 42. Centro de Estudios Históricos. Madrid. 1990.

¹⁸⁵⁹ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente nº2. Nota del ministerio de Estado al Embajador de Francia, con fecha de 18 de enero de 1916 desde Madrid.

pretendió, con ayuda del padre Maurice Bertin, religioso francés que actuaba de portavoz de los religiosos franciscanos franceses ante el vicariato, negociar la posibilidad de que un religioso francés con conocimientos de español atendiese a la colonia española, más malinterpretando un telegrama del vicario, nada más llegar el padre Bertin a Oujda, envió al padre Llobet a Tánger. Inmediatamente Cervera le hizo regresar¹⁸⁶⁰. En noviembre de 1917, la embajada de Francia en Madrid, insistía en la necesidad de que se sustituyese al padre Llobet por otro religioso francés, en este caso el padre Marie-Pascal Anglade, superior de la misión de Oujda, que, en palabras del diplomático francés, tenía buenos conocimientos de español para hacerse cargo de la colonia española¹⁸⁶¹. Lo cierto es que desde las negociaciones entre el padre Bertin y el vicario apostólico la situación del religioso español había mejorado notoriamente, con lo que el conflicto venía generado más por la propia actitud del gobierno francés que por la situación real del religioso franciscano¹⁸⁶². El Quai d'Orsay consideraba además que la presencia del padre Llobet violaba lo establecido en el convenio hispano-francés, pues no constaba la existencia de una misión franciscana española anterior a ese año, y, según lo firmado en el convenio, al estar en territorio francés, tan solo los religiosos franceses tenían justificada su presencia allí¹⁸⁶³. De la misma manera, Lyautey veía en el retorno del religioso español a Oujda una maniobra del gobierno español para seguir manteniendo su influencia sobre la colonia española¹⁸⁶⁴, afirmando que

« (...) La vérité est que le gouvernement de Madrid entend conserver sur les populations d'origine espagnole du Maroc oriental une influence politique dont les meilleurs agents sont là comme dans la péninsule les membres du clergé (...) »¹⁸⁶⁵.

¹⁸⁶⁰ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente nº2. Informe de la Legación de España en Tánger al Ministerio de Estado, con fecha de 24 de octubre de 1917 desde Tánger.

¹⁸⁶¹ AGA. Caja. (15) 81/9596. Expediente nº2. Telegrama nº810 del Ministro de Estado al Embajador de España en París con fecha de 21 de noviembre de 1917 desde Madrid.

¹⁸⁶² AGA. Caja. (15) 81/9596. Expediente nº2. Telegrama nº229 de la Legación española en Tánger al Ministerio de Estado con fecha de 5 de diciembre de 1917 desde Tánger.

¹⁸⁶³ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número 827. Legajo. 92. Telegrama del Ministro de Asuntos Exteriores francés al embajador de Francia en Madrid con fecha de 16 de noviembre de 1917.

¹⁸⁶⁴ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número 827. Legajos. 67-68. Telegrama de Lyautey al ministro de asuntos exteriores francés con fecha de del 12 de octubre de 1917 desde Rabat.

¹⁸⁶⁵ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número 827. Legajo. 91. Telegrama de Lyautey al Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 13 de noviembre de 1917, desde Rabat.

Con anterioridad, el mariscal había expresado al ministro de Estado la imagen que para él tenían los religiosos franceses, en contraposición a su visión sobre los frailes españoles, justificando así la toma de medidas para impedir la presencia de éstos últimos en los territorios pertenecientes al protectorado francés;

“(…) Pour qui connaît la mentalité spéciale des “moines espagnols”, il est évident qu’i ne faut pas imposer leur fréquentation aux soldats de la République, ni même aux civils français du bled ou des villes. Leur sympathies vont, la plupart du temps à nos adversaires et l’influence qu’ils sont même d’acquérir, de par l’exercice de leur ministère, sur la population composée en grand partie d’espagnols et d’italiens, tous catholiques, don le nombre augmente sans cesse, ne nous est certainement pas favorable. Il est de toute importance au point de vue français que cette population civile au militaire ne tombé pas entre les mains de religieux espagnols que nous ne pouvons suffisamment surveiller. Déjà, à Rabat j’ai pu remarquer récemment, grâce aux mesures prises, que dans un quartier de la ville, non loin des camps, des sujets espagnols commencent à demander les secours religieux de l’aumônier militaire franciscains qui se trouve à la proximité (...)”¹⁸⁶⁶.

Lyautey veía que la presencia de los religiosos españoles podía conllevar la expansión de la influencia española contraria a los intereses franceses¹⁸⁶⁷ entre la población europeas de su territorio, generando conflictos entre los grupos europeos y, en definitiva, impidiendo una progresiva naturalización de los europeos no franceses en territorio marroquí. Este celo desplegado por las autoridades francesas sobre los religiosos españoles tuvo ya sus precedentes en Argelia, como se ha mencionado, y en Túnez, donde el deseo de eliminar la presencia de los capuchinos italianos respondía igualmente a ésta necesidad de facilitar la incorporación de la población italiana de la regencia a la administración francesa.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que la población francesa en Marruecos nunca se sintió especialmente cómoda con la sola asistencia de los religiosos españoles, no solo por el hecho de las deficiencias lingüísticas que éstos tenían, sino también por la

¹⁸⁶⁶ AMAE. Paris-La Courneuve. Microfilm 179CPCOM/67. Número 827. Legajo. 57-58. Copia de nota enviada por el General Lyautey al Bajo Secretario del Servicio de Sanidad Militar con fecha de 4 de septiembre de 1917 desde Rabat.

¹⁸⁶⁷ Lyautey veía en la presencia española en Marruecos un elemento de desestabilización de la obra francesa en el Imperio de los Jerifes, llegando a constituirse como un peligro para la presencia francesa. Ya, tras el armisticio de la I G.M. Lyautey conformó una lista de agravios en donde acusaba que el Protectorado español se había convertido en una amenaza para los intereses de Francia al haberse convertido durante el conflicto en una “base alemana”. Lyautey tenía así preparado el informe para que fuese utilizado por los delegados de la conferencia de Paz, abogando o bien por la absorción del protectorado al francés, o bien por la cesión del español al francés de tres cuartas partes del mismo. Consultar SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el Mediterráneo...* pág. 17.

diferente forma de entender la religiosidad, que podía resultar incluso desagradable a los ojos de los católicos franceses¹⁸⁶⁸.

Simultáneamente a los sucesos de Oujda, Lyautey envió religiosos franciscanos franceses a la ciudad de Tánger y Mazagán sin permiso expreso del vicario apostólico, arguyendo la necesidad de los mismos había ante la situación bélica de Marruecos. Las autoridades españolas consideraban que el mariscal abusaba de sus atribuciones para violar los compromisos adquiridos con el gobierno español tras el convenio hispano-francés. Para Lyautey los religiosos franceses estaban sujetos en lo temporal a la disciplina militar, puesto que allí residirían en calidad de *aûmoniers*. El envío del religioso a la ciudad de Tánger, carecía, evidentemente, de justificación, ante la inexistencia de una situación bélica en el entorno de la ciudad¹⁸⁶⁹. No obstante, con fecha de noviembre de 1917, y a raíz de la cuestión del religioso español en Oujda, el gobierno español transmitió por vía del embajador de España en París, la advertencia de que, en caso de que se expulsase al padre Llobet de Oujda, se procedería igualmente a la expulsión del religioso francés enviado a Tánger y del capitán Brunet de Tetuán¹⁸⁷⁰. Paralelamente el gobierno español recurrió al padre Cervera para que informase al gobierno sobre la existencia de una misión franciscana en la ciudad¹⁸⁷¹ de Oujda previa a la firma del convenio hispano-francés de 1912, con la que se podría argüir jurídicamente los derechos religiosos de España en la ciudad. Se ha de recordar, no obstante, que ya por esas fechas, telegramas indicaban que ya habían cesado las dificultades impuestas al padre Llobet¹⁸⁷². La constitución de una casa misión en 1910 en Oujda, eso sí, por religiosos franceses, pretendía ser presentada como la prueba de la existencia de ese derecho¹⁸⁷³. Sin embargo, días más tarde el propio embajador de España en París comunicaba

¹⁸⁶⁸ KNIBIEHLER. Yvonne. EMMERY. Geneviève. LEGUAY. François. *Des français au Maroc. L'aventure coloniale de la France...* pág. 269.

¹⁸⁶⁹ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente nº2. Informe de la Legación de España en Tánger al Ministerio de Estado, con fecha de 24 de octubre de 1917 desde Tánger.

¹⁸⁷⁰ AGA. Caja. (15) 81/9596. Expediente nº2. Telegrama nº824 enviado desde el Ministerio de Estado al embajador de España en París con fecha de 23 de noviembre de 1917, desde Madrid.

¹⁸⁷¹ AGA. (15) 81/9596. Expediente 2. Telegrama nº146 del Ministro de Estado al Agente diplomático en Tánger, con fecha de 23 de noviembre de 1917, desde Madrid.

¹⁸⁷² AGA. (15) 81/9596. Expediente 2. Telegrama nº221. Del Agente Diplomático de España en Tánger al Ministro de Estado, con fecha de 28 de noviembre de 1917.

¹⁸⁷³ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 2. Telegrama nº43 del Ministro de Estado al Embajador de España en París con fecha de 29 de noviembre de 1917, desde Madrid.

cómo se le había dado a entender que, el gobierno español, poco conseguiría continuando por la vía de la reclamación jurídica, y que, prescindiendo momentáneamente de este “derecho”, sí encontraría más facilidades para poner en el sitio del padre Llobet a otro franciscano español, considerando que podía ser más una cuestión de veto personal al padre Llobet¹⁸⁷⁴. A diferencia del diplomático, el padre Cervera mostró sus reservas a pensar que se tratase de una cuestión personal hacia el padre Llobet¹⁸⁷⁵. Igualmente, el inesperado cambio de actitud de las autoridades galas hacia el religioso franciscano español, extrañó notablemente a los diplomáticos, temiendo que esta nueva actitud tolerante respondiese al deseo de sacar rédito político, al pretender solicitar, a cambio de la presencia del religioso español en Oujda, la entrada de elementos franceses en la zona española¹⁸⁷⁶. Finalmente el religioso español terminó siendo expulsado ese mismo año. Se debe hacer constar que el celo desplegado por los franceses contra la presencia española en la ciudad fue retomado en los primeros años de la década de los veinte, cuando el cónsul español de Oujda, de las Cagigas, que ejerció como tal entre 1921 y 1923, al igual que su sucesor, no se vieron libres del maltrato recibido por parte de las autoridades francesas, calificando su comportamiento de xenófobo¹⁸⁷⁷.

+La constitución de una Vicaria General para la zona francesa.

Las autoridades francesas, a lo largo de 1916, comenzaron a impedir al padre Cervera el cumplimiento de sus labores pastorales por su respectiva zona, presionando para que nombrase a un vicario u obispo coadjutor. El hecho de nombrar un delegado del vicario apostólico de Marruecos daba lugar a la problemática de las competencias que tan solo al obispo titular correspondían, como era la administración del sacramento de la confirmación. Las medidas tomadas por las autoridades francesas, según afirmaba el propio Cervera, estaban destinadas a dificultar esas labores pastorales por el territorio marroquí del protectorado

¹⁸⁷⁴ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 2. Telegrama nº156 del Ministro Consejero de la Embajada al Ministro de Estado con fecha de 1 de diciembre de 1917, desde París.

¹⁸⁷⁵ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 2. Telegrama nº229 del Agente Diplomático en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 5 de diciembre de 1917, desde Tánger.

¹⁸⁷⁶ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 2. Minuta del Ministro de Estado, el marqués de Alhucemas al Embajador de España en París, con fecha de 6 de diciembre de 1917, desde Madrid.

¹⁸⁷⁷ SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el Mediterráneo...* pág. 60.

francés, con el fin de justificar la organización de una estructura eclesiástica independiente en su zona del protectorado. El propio Lyautey hizo saber al padre Cervera que no admitiría las visitas del prelado a menos que nombrase un obispo coadjutor y que el viaje tuviera por objeto hacer su presentación¹⁸⁷⁸. De la misma manera argumentaba al consulado de Francia en Tánger que

« (...) Je ne crois pas m'aventurer en exprimant l'opinion que la venue de l'évêque espagnol de Tanger n'est pas désirée par les fidèles et les religieux français. (...) »

La solennité peut être maladroite dont les religieux espagnols et leur compatriotes ne manqueraient pas d'entourer la visite de Mgr. Cervera, éveillerait, en outre, la susceptibilité des milieux français non pratiquants et bien renseignés sur les sentiments à notre égard du clergé espagnol dans son ensemble au Maroc et ailleurs. Quant aux musulmans, ils pourraient en concevoir des inquiétudes en zone française où j'interdis aux missionnaires, de toutes confessions, de faire du prosélytisme dans les milieux indigènes. Ces derniers, enfin, sont habitués à confondre l'autorité spirituelle et le principe du pouvoir politique, ce dont, vous le savez, l'administration du Protectorat tient le plus grand compte, en notre prestige aurait à souffrir de l'affirmation publique de la primauté religieuse d'un évêque espagnol »¹⁸⁷⁹.

En primer lugar extraña la afirmación que hace el residente general sobre la posible inquietud que el viaje del padre Cervera podía suscitar entre la población musulmana. Para la organización de la estructura del protectorado, Lyautey estableció los puntos de una “política musulmana”, reforzando las estructuras religiosas del país y convirtiendo la figura del sultán en el vértice de la organización político-religiosa del país, viendo en la religión, en este caso en la islámica, un elemento fundamental a través del cual se podía organizar la sociedad, otorgando sostenibilidad en un Marruecos *donde el Islam se alejaba de sus aspectos más igualitarios para constituirse en una teocracia patriarcal monárquica*¹⁸⁸⁰. Desde esta perspectiva, resultaba peligrosa la acción proselitista de cualquier grupo religioso cristiano¹⁸⁸¹, ya que podía alterar la estabilidad que el dominio del Islam garantizaba. De ahí

¹⁸⁷⁸ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del Agente Diplomático de España en Tánger al Ministro de Estado, Marqués de Lema, con fecha de 29 de febrero de 1920, desde Tánger. ..

¹⁸⁷⁹ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número 406. Informe de Lyautey al Cónsul de Francia en Tánger con fecha de 24 de noviembre de 1916, desde Rabat.

¹⁸⁸⁰ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome II...* pp. 123-124.

¹⁸⁸¹ Ello no significaba a que fuese opuesto a que cada grupo religioso tuviese la oportunidad de ser atendido espiritualmente por miembros de su propio clero, siempre y cuando no supusiera un desafío a la autoridad colonial, como trataba de justificar con los religiosos franciscanos españoles. Así, no dudó en acceder a facilitar a la numerosa colonia griega residente en Casablanca, llevados allí desde Marsella como mano de obra agrícola e industrial, el envío de un religioso ortodoxo, el padre Maneas Chrissanthos, en el año 1916. AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Numero 406. Informe del Residente General Lyautey al

partió su oposición a la labores proselitistas llevadas a cabo por grupos protestantes americanos en 1916, en concreto la Gospel Mission, sobre poblaciones de Sefrou y Meknés, solicitando al presidente del Consejo de Ministros y ministro de Asuntos Exteriores, Aristide Briand¹⁸⁸², que negociase con el responsable de la sociedad protestante, con el fin de limitar la acción de los misioneros¹⁸⁸³. La restricción a la acción de las sociedades protestantes y, en principio de todos los grupos cristianos con afán proselitista, se convirtió en uno de los pilares de las llamadas “medidas conservatorias”¹⁸⁸⁴. Ya con anterioridad el mariscal había evitado la entrada en Marruecos del célebre padre Charles de Foucauld¹⁸⁸⁵, quien desde l’Assekrem, cerca de Tamanrasset, había estado llevando toda una labor en pro de la evangelización de los grupos Tuareg, considerando errónea la extendida idea de la imposibilidad de llevar a cabo la conversión de los musulmanes¹⁸⁸⁶. El celo religioso del padre Charles¹⁸⁸⁷ no concordaba con los principios colonialistas de Lyautey, a pesar de la admiración que sentía por el religioso. Esta política “de conservación”, le había granjeado la enemistad de gran parte de los parlamentarios de los departamentos argelinos, así como los lobbies agrarios, quienes veían en Marruecos la posibilidad de ampliar sus beneficios agrícolas con la implantación de numerosos colonos en el país¹⁸⁸⁸. La política llevada a cabo por el mariscal francés fue vista

Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Asuntos exteriores francés, con fecha de 29 de septiembre de 1916 desde Rabat.

¹⁸⁸² Aristide Briand, político francés quien aunaría los cargos de Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Asuntos Exteriores entre octubre de 1915 y marzo de 1917, nuevamente de enero de 1921 a enero de 1922, y finalmente entre noviembre de 1925 y julio de 1926.

¹⁸⁸³ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número 406. Copia del informe del general Lyautey al Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Asuntos Exteriores, Aristide Briand, con fecha de 1 de abril de 1916.

¹⁸⁸⁴ RIVET. Daniel. *Lyautey et l’institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome II...*pp. 125-126.

¹⁸⁸⁵ MULLER. Jean-Marie. *Charles de Foucauld. Frère Universel ou moine soldat ?...*pág. 63.

¹⁸⁸⁶ SIX. Jean-François. *Vie de Charles de Foucauld*. Editions du Seuil. 1962. Paris. pag. 117.

¹⁸⁸⁷ Para profundizar sobre el pensamiento del padre Foucauld respecto al Islam consultar la obra de MERAD. Ali. *Charles de Foucauld au regard de l’Islam*. Bellegarde (France). Chalet. 1976.

¹⁸⁸⁸ RIVET. Daniel. *Lyautey et l’institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome III...*pp. 41-51.

por muchos, según afirma Daniel Rivet, como la renovación de la política del “reino árabe” llevada a cabo bajo Napoleón III¹⁸⁸⁹.

Sin embargo, era conocida la actividad llevada a cabo por los religiosos franciscanos españoles en el país, quienes, en principio, habían “renunciado” a llevar a cabo una política proselitista activa. Por tanto, se puede decir que, en vista de las afirmaciones anteriores, Lyautey, éste trató con ello de dar un argumento más a su decisión de no permitir al obispo Cervera realizar la gira pastoral por la zona de protectorado francés.

Francisco M^o. Cervera, ante la negativa del residente francés, manifestó a las autoridades españolas el desasosiego personal en el que se encontraba;

“(…) Hace ya unos años que el Gobierno francés, por medio de ese Ministerio de Estado, se ha opuesto a que yo recorra la Zona Francesa girando la Visita Pastoral como estoy obligado por ley divina y eclesiástica y por mi cargo que debo desempeñar en todo lo que sea de Marruecos, pues todo lo abarca el Vicariato Apostólico sin distinción de zonas, excepto los antiguos territorios de Ceuta, Melilla etc...que pertenecían a España. Esa conducta, como V.E., comprenderá me causa mucho disgusto y perjuicio moral, pues me impide conocer a mis fieles, administrarles la confirmación, y visitar la capillas, cementerios y demás. Me aseguran que las autoridades francesas no tienen ninguna prevención ni odio contra mi persona. Consideran tan solo deprimente para su patriotismo algo exagerado, que un prelado español haya de ser agasajado, recibido y atendido debidamente en su zona, por los franceses y por los que no lo son. Temen donde hay muchos españoles, como en Uxda hagan una manifestación entusiasta y ruidosa, o tal vez alguna de desagrado en otras partes. Reconocen que mi jurisdicción espiritual depende exclusivamente del Pontífice Romano y que ellos no pueden quitarla, pero quisieran, y me consta que les gustaría, que yo conservase la jurisdicción eclesiástica sobre todo el Vicariato de Marruecos, pero que en la Zona Francesa, la ejercitase por un delegado francés. Hace unos años que lo tengo para los franceses, pero no para los misioneros y casas españolas que conservamos según el tratado, pero ese delegado mío, es simple sacerdote y a ellos les alagaría que yo pidiese un coadjutor para la zona francesa que tuviese carácter episcopal. Me consta que en Roma quedase de Vicario Apostólico de todo Marruecos, pero con un obispo coadjutor francés franciscano como nosotros y que sería mi delegado para su zona y para entenderse con los Comités que en Francia recogen las limosnas para las Iglesias casas etc. Yo sin embargo no he querido dar un paso sin contar antes con el Gobierno de S.M., pues siendo el Vicario Apostólico español, y tan español como el primero, no puedo acceder a nada que ceda en menoscabo de los intereses y derechos de España. Desgraciadamente otra Nación se ha introducido en la mayor parte del país, y no está de nuestra mano ya evitarlo.

Antes de negociarse y firmarse el tratado de 1912 había yo pedido con instancia de palabra por escrito a los Sres. Ministros de Estado y a los Representantes de España en esta que me relevasen del cargo, pues veía que pronto habría de realizar alguna amputación dolorosa en la jurisdicción espiritual. No se atendieron mis deseos y representaciones, y me veo en la penosa precisión de tener que facilitar yo mismo una solución ventajosa para los que no son de nuestra Nación.

¹⁸⁸⁹ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome III...* pág. 230.

Si al Gobierno de S.M. parece estoy decidido a sacrificarme por algún tiempo y hacer cuanto de mí dependa para que un franciscano francés sea dado como Obispo Coadjutor, y de esa manera sea siempre y en ambas zonas franciscanos los que atiendan al bien espiritual de Marruecos supongo que ese ministerio dará en ese sentido sus instrucciones al Embajador en Roma cerca del Vaticano, que precisamente es el Sr. Marqués de Villasinda que me conoce personalmente y mi manera de pensar y sentir en estos extremos. Espero que V.E. se servirá hacerme presente lo que resuelva el Gobierno y me dará las órdenes para que yo por mi parte me dirija a la S.C. de Propaganda Fide y a la Orden Franciscana y concluir con el estado de molestia y violencia moral en que me hallo.”¹⁸⁹⁰

El estallido de la I Guerra Mundial y su prolongación hasta el año 1918 fue en realidad el principal motivo por el que se fueron alargando las negociaciones con las autoridades españolas con el fin de nombrar de un delegado coadjutor. En septiembre de 1918, se reanudaron de nuevo las negociaciones para la designación del mismo. Cervera, aceptando lo que por otra parte era inevitable, había pretendido con el respaldo del gobierno español de Eduardo Dato, garantizar su preeminencia como vicario apostólico de todo Marruecos y la indivisibilidad del mismo, proponiendo una declaración escrita de las autoridades francesas en el que se reconociese al vicario apostólico como el superior jerárquico de la Iglesia en Marruecos¹⁸⁹¹. El ministerio de exteriores francés llevó a cabo entonces toda una maniobra diplomática para conseguir eludir la firma de dicha declaración, argumentando desde un primer momento que la misma no es necesaria, pues la posición del obispo de Fes quedaba clara en los tratados firmados entre España y Francia¹⁸⁹². Finalmente el gobierno español aceptó la idea del nombramiento del delegado coadjutor, sin obligar a llevar a cabo una declaración escrita sobre la situación en la que quedaría el vicariato apostólico¹⁸⁹³. A pesar de todo, Cervera no cedió, y exigió una declaración expresa de las autoridades francesas de su reconocimiento. El padre Guiscard, ofreció al gobierno francés una solución ante la resistente postura del prelado español. Consistía en hacer un reconocimiento personal de la autoridad

¹⁸⁹⁰ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe el Vicario Apostólico de Marruecos al Ministerio de Estado con fecha de 27 de noviembre de 1917, desde Tánger.

¹⁸⁹¹ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número. 827. Legajo. 156. Telegrama del embajador de Francia en Madrid al Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 4 de julio de 1918, desde Madrid.

¹⁸⁹² AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número. 827. Legajo 157. Telegrama del ministro de asuntos exteriores francés, Stephen Pichon, al embajador de Francia en Madrid, con fecha de 6 de julio de 1918, desde Paris.

¹⁸⁹³ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número. 827. Legajos 159. Telegrama del embajador de Francia en Madrid al ministro de asuntos exteriores francés con fecha de 10 de julio de 1918 desde Madrid.

del padre Cervera, eludiendo hacerlo del vicariato apostólico español, tratándose por tanto de un reconocimiento hacia la persona del obispo, y no hacia la institución¹⁸⁹⁴.

A la postura adoptada por el padre Cervera se sumó el problema de la escasez de personal franciscano francés en el país, en parte derivado por la desmovilización que tuvo lugar tras el final de la I Guerra Mundial. Se había comentado cómo, ante éste problema, las autoridades francesas plantearon si proceder a un cambio de congregación en su zona de protectorado, o, si en caso necesario, llevar a cabo una sustitución por clérigos seculares¹⁸⁹⁵. Sin embargo, desde Roma se advertía a las autoridades francesas que la Santa Sede nada harían en contra de los privilegios de los franciscanos en Marruecos, abogando, porque el gobierno de la República permitiese la apertura, en su territorio metropolitano, de seminarios en donde pudiesen formarse misioneros para Marruecos¹⁸⁹⁶.

La Santa Sede finalmente, a pesar de las disposiciones llevadas a cabo por cardenal Gasparri en favor de la creación este delegado coadjutor, el padre franciscano francés Lucien Dané¹⁸⁹⁷, sobre quien recaería el nuevo cargo, comunicaba al ministerio de Asuntos Exteriores francés, que sería designando tan solo como “superior de los misioneros franceses de Marruecos”. A pesar de todo, el ministerio contemplaba dicha acción como un primer paso, ya que incluso sin la titularidad episcopal, ejercería funciones como tal. El padre Dané responsabilizaba de esta obstrucción a la actitud reticente del gobierno francés para reanudar las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Por otra parte, el ministerio le encargaba que, una vez llegase a Tánger el padre Dané, incitase a Cervera a que promoviese su ascenso a obispo delegado coadjutor si quería éste último poder llevar a cabo la visita pastoral por la zona francesa¹⁸⁹⁸.

¹⁸⁹⁴ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número. 827. Legajo. 178. Informe del consulado de Francia en Tánger al ministro de exteriores francés, con fecha de 3 de diciembre de 1918 desde Tánger.

¹⁸⁹⁵ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número. 827. Legajo. 185. Informe del cónsul de Francia en Tánger al ministro de exteriores francés con fecha de 26 de febrero de 1919, desde Tánger.

¹⁸⁹⁶ AMAE. Paris-La Courneuve. 179CPCOM/67. Número. 827. Legajo. 187. Informe de la embajada de Francia en Roma dirigido al ministro de asuntos exteriores francés, con fecha de 27 de marzo de 1919.

¹⁸⁹⁷ Anteriormente había ejercido como superior de los franciscanos de la provincia de Aquitania.

¹⁸⁹⁸ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°88. Nota del Ministerio de Asuntos Exteriores francés al Sr. Carbonnel, encargado de la Agencia y Consulado General de Francia en Tánger, con fecha de 28 de septiembre de 1919, desde París.

Finalmente, el padre Cervera terminó por ceder, nombrándole obispo delegado coadjutor del vicario para la Zona francesa, el 4 de Noviembre de 1919. En dicho nombramiento se le especificaban cuáles eran y cuáles no, sus competencias;

-Trasladar y colocar a los religiosos que estén bajo su jurisdicción en el lugar y servicio que le pareciera más conveniente. Donde hubiera dos o más religiosos tendría que indicar al vicario cuál de ellos se juzgase como más idóneo, para que se constituya en párroco o bien en superior.

-En los lugares donde no hubiera misión permanente, el *aumonier* haría de párroco para todos los fieles de la localidad sean de la nacionalidad que sean.

-En todos los documentos de su oficio de delegado debería hacer constar que procede con la autoridad del vicario y de la delegación general.

-Daría cuenta de las diligencias que lleve a cabo con los reverendos padres provinciales de Francia respecto al envío de misioneros de Francia para su zona, así como el regreso a la metrópoli de aquellos que tuvieron necesidad de ello. Dichos religiosos, para ir a la zona francesa y para ausentarse de ella, obtendrían del delegado las correspondientes cartas obedenciales.

-En cuanto a las religiosas que se encuentre en el territorio, el delegado les designaría el religioso que más les conviniese, bien para confesores ordinarios o bien extraordinarios.

-Todo asunto con las autoridades seculares de cualquier tipo, lo llevaría a cabo con el beneplácito del vicario apostólico o bajo sus órdenes.

-Cualquier súplica que proceda de los religiosos o los fieles se dirigiría al vicario apostólico, como superior inmediato que del delegado es.

-El vicario se reservaba el derecho de admitir en la zona francesa a cualquier secular o religioso que no perteneciese a la orden franciscana, y que aquél que fuera admitido en la zona estaría en todo momento sujeto a la jurisdicción del delegado.

En lo que se refiere a sus deberes respecto a los religiosos de la propia orden encontramos:

-Debería presentar los nombres de los religiosos que haya de tomar como consejeros, ejerciendo uno de ellos el cargo de procurador.

-Este procurador sería el encargado de recibir a administrar las limosnas que de cualquier parte y bajo cualquier título fuesen a parar a manos de los religiosos.

-Una vez al año tendría que dar cuenta del empleo de la inversión de dichas limosnas en un documento firmado por el propio delegado y los miembros de su consejo.¹⁸⁹⁹

Como se ve, las ordenanzas trataban en todo momento de reducir al mínimo posible la capacidad de autonomía y maniobra del delegado, estando rígidamente sujeto al control del vicario apostólico de Tánger.

En los meses que siguieron a dicho nombramiento, el gobierno llevó a cabo gestiones con el fin de evitar que finalmente se procediese a una elevación del título del delegado francés sin su participación, coincidiendo ciertamente con el progresivo acercamiento diplomático entre la Santa Sede y la República. El ministerio encargó al embajador de España cerca de la Santa Sede que obtuviese información sobre los cambios o modificaciones habidos en el asunto de la situación religiosa de Marruecos¹⁹⁰⁰. A la cuestión planteada respondía el embajador que, el cardenal Secretario de Estado le había afirmado una vez más no tener intención de modificar la situación por la demanda del gobierno francés sin la aquiescencia española¹⁹⁰¹. A pesar de todo, las autoridades diplomáticas francesas eran conscientes de los temores españoles ante la modificación de la jurisdicción eclesiástica, ya que conocían el contenido de los telegramas españoles. Abogaban entonces por aprovechar la situación para hacer cumplir lo pactado en el acuerdo franco-español de noviembre de 1912. Ellos mismos afirmaban, al contrario de lo que afirmaba la Santa Sede, haber llevado a cabo negociaciones

¹⁸⁹⁹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Copia del documento, en que el P. Cervera nombra al P. Dané su Delegado en la zona francesa con fecha de 4 de noviembre de 1919. Dentro de la obra de Atanasio López, *El Vicario Apostólico Español de Marruecos. Aclaraciones necesarias*. Madrid. Imprenta de la viuda de López del Horno. 1921. Pp. 26-27.

¹⁹⁰⁰ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia del telegrama n°15 del Ministerio de Estado, marqués del Lema al Embajador de España cerca de la Santa Sede, Villasinda, con fecha de 16 de marzo de 1920, desde Madrid.

¹⁹⁰¹ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia del telegrama n°15 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al marqués de Lema, Ministro de Estado, con fecha de 17 de marzo de 1920, desde Roma.

indirectas con la Santa Sede a través del M. Barrès¹⁹⁰² para la designación de un obispo coadjutor¹⁹⁰³.

Con fecha de 29 de abril de 1920, el embajador de España comunicaba al gobierno español que el cardenal Secretario de Estado le había informado que el encargado de negocios francés cerca de la Santa Sede le había transmitido la existencia previa de un acuerdo entre España y Francia sobre la cuestión de la jurisdicción religiosa en Marruecos. Ante dicha afirmación solicitó al ministerio instrucciones sobre el caso¹⁹⁰⁴, a lo que el ministerio respondía que, en la cuestión de la constitución de un obispado coadjutor, no se había decidido *ni oficioso ni oficialmente*¹⁹⁰⁵. Todo ello reflejaba la desconfianza que en Madrid generaba, ya desde tiempo atrás, las decisiones del cardenal Gasparri, a quien se le consideraba un benefactor de la política francesa. Desde Roma comunicaba el embajador la entrevista que había mantenido con el prefecto de la Congregación de Propaganda, quien le recordó como en julio de 1918 se había recomendado a esta congregación tomar una rápida decisión respecto a la cuestión de la nominación de un vicario apostólico francés en Marruecos, a raíz de una recomendación hecha verbalmente por el ministerio de Estado en julio de ese mismo año¹⁹⁰⁶. El cardenal secretario de Estado comunicó entonces a la Propaganda que se dispusiera a llevar a cabo un estudio de la cuestión a fin de proceder a la elección de la persona conveniente. Procedía ahora Gasparri a comunicar que no entendía por

¹⁹⁰² Maurice Barrès. Político y escritor francés (1862-1923). En los años ochenta partidario del boulangérismo, escribiendo ciertos artículos durante las crisis provocada por el *affaire Dreyfus* cargados de cierta connotación antisemita. Se convertiría con el paso de los años en uno de los principales políticos nacionalistas franceses, profundamente republicano y partidario del federalismo, frente al centralismo de Charles Maurras. Destacaron sus discursos contra los proyectos de Ley de Separación de Iglesia-Estado. Igualmente fue uno de los principales opositores al pacifismo propuesto en el transcurso de la I Guerra Mundial. Muchas de sus obras están inspiradas en su sentimiento nacionalista y católico.

¹⁹⁰³ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de nota enviada por el Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Asuntos Exteriores francés al Encargado de los Asuntos de Francia cerca de la Santa Sede con fecha de 25 de marzo de 1920, desde París.

¹⁹⁰⁴ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de Telegrama (sin numerar) enviado por el Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 29 de abril de 1920, desde Roma.

¹⁹⁰⁵ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de Telegrama (sin numerar) enviado por el Ministro de Estado al Embajador de España cerca de la Santa Sede, con fecha de 30 de abril de 1920, desde Madrid.

¹⁹⁰⁶ Haciendo referencia a unos telegramas enviados por el ministerio de Estado al embajador de España en Roma con fecha de 15 de julio y de 3 de octubre de 1918, transmitidas a la secretaria de Estado vaticano el 27 de julio y el 23 de octubre de ese mismo año.

qué el gobierno español negaba ahora lo que había comunicado en 1918. Ante esta disyuntiva en que el cardenal dejó al embajador, este le respondió que

“(…) tal contradicción no podía ser más que aparente (...) no pudiendo ser consideradas más que como el comienzo de una negociación no seguida y que había quedado en suspenso (...)”¹⁹⁰⁷.

El mismo 12 de mayo de 1920 el embajador de España ante la Santa Sede, Wenceslao Ramírez de Villaurrutia, transmitía otro telegrama al gobierno español mostrando, desde su perspectiva, cuáles habían sido los puntos débiles de la diplomacia española. Afirmaba que en el año 1918, y tras llegar a un acuerdo entre los gobierno de España y Francia para el nombramiento de un obispo auxiliar, España comunicó el acuerdo a la Santa Sede, habiendo sido mejor no hacerlo, ya que ésta, al desconocer el acuerdo (al que no sabía si calificarlo como verbal o no, y del que afirmaba que no se llegó a ratificar por falta de acuerdo en las negociaciones) no hubiese puesto a trabajar a la Congregación de Propaganda para preparar la sanción pontificia, cosa anhelada por el gobierno francés¹⁹⁰⁸. En las posteriores entrevistas con el cardenal secretario de Estado, este último afirmaba que, si bien él no negaba las promesas hechas a España, lo cierto es que no podía hacer caso omiso a las comunicaciones francesas en las que se indicaba que el gobierno de Madrid y de París ya habían llegado a un acuerdo al respecto, sumándose a que estaba el hecho de la comunicación dirigida por el propio gobierno español a la Santa Sede. El diplomático español comunicó su intención de hacer lo necesario con el fin de ganar tiempo¹⁹⁰⁹. No obstante, Francia esgrimió la vigencia de dicho acuerdo con mayor ímpetu, mostrando Hanotaux¹⁹¹⁰ y Doulcet¹⁹¹¹, los encargados de

¹⁹⁰⁷ AMAE. Nantes. 675PO/D N°88. Copia de Telegrama (sin numerar) enviado por el Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministerio de Estado con fecha de 12 de mayo de 1920, desde Roma.

¹⁹⁰⁸ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama n°25 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 12-16 de mayo de 1920, desde Roma.

¹⁹⁰⁹ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de Telegrama (sin numerar) (¿25?) del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 18 de mayo de 1920, desde Roma.

¹⁹¹⁰ Gabriel Hanotaux (1853-1944), historiador, diplomático y político francés. Entre los años 1894-1898 presidió el ministerio de asuntos exteriores francés, con la excepción del gobierno presidido por Léon Bourgeois (noviembre 1895-abril 1896). Su política exterior se caracterizó por el deseo de consolidar la expansión francesa en el norte de África, llevando al peligroso impasse que para el expansionismo francés supuso la crisis de Fachoda de 1898. Tras su caída del ministerio a tenor de la citada crisis llevó a cabo diversas misiones diplomáticas, destacando la que supuso el restablecimiento de las relaciones con la Santa Sede en 1920 con la embajada extraordinaria Juana de Arco (10 de mayo de 1920) junto con Jean Doulcet.

¹⁹¹¹ Jean Doulcet (1865-1928). Diplomático francés que prestó servicios en diferentes capitales europeas como Londres, Lisboa, Madrid, siendo nombrado ministro plenipotenciario de Francia en San Petersburgo en

reconducir el restablecimiento de relaciones entre ambos poderes, su disgusto con la Santa Sede ante posibles nuevos aplazamientos desde Roma¹⁹¹². El gobierno francés decidió, no obstante, dirigirse a su homólogo español para proceder a cumplir lo que consideraba que eran los compromisos adquiridos por el gobierno de S.M. Católica¹⁹¹³. A pesar de todo, el cardenal secretario de Estado participaba al diplomático español que nada se haría sin el acuerdo del gobierno español en el asunto¹⁹¹⁴.

Lo cierto fue que, la Santa Sede, se encontraba en una situación comprometida, ya que ante las demandas francesas, a las que no podía negarse, se encontraba el hecho de no querer lesionar los derechos de España en el norte de África. La actitud prudente de la misma nos la muestra la nota comunicada por Monsieur Doulcet, al ministro de Asuntos Exteriores francés en donde le constataba la ausencia del nombre del padre Dané entre las nominaciones episcopales. El diplomático, pidió explicaciones al nuncio en París, Monseñor Cerreti¹⁹¹⁵, quien argüía que la ausencia del nombramiento de Dané se debía a que ésta debía hacerse bajo expreso permiso del superior general de la orden franciscana, quien hasta entonces no había recibido comunicado ninguno al respecto. El diplomático no dudó en afirmar que los retrasos sobre dicho nombramiento se debían a las gestiones llevadas a cabo por la embajada de España ante la Santa Sede¹⁹¹⁶.

1912. En 1920 fue nombrado miembro de la embajada encargada para el restablecimiento de relaciones entre Francia y la Santa Sede junto a Gabriel Hanotaux, siendo finalmente nombrado embajador de Francia ante la Santa Sede en 1923 hasta su muerte en 1928.

¹⁹¹² AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº28 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 19 de mayo de 1920, desde Roma.

¹⁹¹³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº31 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 22 de mayo de 1920 desde Roma.

¹⁹¹⁴ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº32 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 23 de mayo de 1920 desde Roma.

¹⁹¹⁵ Bonaventura Cerretti (1872-1933). Cardenal de la Iglesia Católica. Entre 1899 y 1904 trabajó como miembro de la Secretaria de Estado. Posteriormente fue designado delegado apostólico en México y auditor en la delegación apostólica de Estados Unidos hasta 1914. Ese mismo año fue investido por Pío X como arzobispo titular de Filópolis en Tracia, siendo designado delegado apostólico en Australia y Nueva Zelanda. Mayor notoriedad adquirió tras su nombramiento como representante de la Santa Sede en la Conferencia de Paz de París de mayo a junio de 1919. Entre el 20 de mayo de 1921 al 12 de octubre de 1931 ejerció las funciones de nuncio apostólico en París.

¹⁹¹⁶ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de nota enviada por M. Doulcet, Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede al Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Asuntos Exteriores francés, con fecha de 8 de mayo de 1920, desde Roma.

En junio, la embajada de España en Roma recibió una nota de la secretaría de Estado del Sumo Pontífice en la que se adjuntaba el documento enviado por Eduardo Dato¹⁹¹⁷ a Monsieur Thierry, Embajador de Francia en Madrid, el 23 de julio de 1918. En la nota, la secretaría demandaba que la embajada española le diese a conocer la dimensión real de documento adjunto, para poder valorar hasta qué punto se había llegado a un compromiso entre ambos poderes. La nota de Dato comunicaba lo siguiente:

« Le Marquis de Villasinda auquel j'ai pris soin de donner des instructions télégraphiques vient de m'informer que le Vatican et la Congrégation de la Propagande dont dépendent les missions franciscaines, n'ont pas eu connaissance de la proposition relative à la désignation d'un coadjuteur français adjoint au vicaire apostolique du Maroc.

Son Éminence le cardinal Secrétaire d'Etat a promis toutefois à l'Ambassadeur de S. M. de lui prêter son appui.

On également fait savoir de la Propagande au Marquis de Villasinda qu'elle n'aurait rien à opposer à la nomination d'un auxiliaire français à l'évêque de Fessea, dès l'instant où l'Espagne n'y voyait aucun inconvénient. (...) »¹⁹¹⁸.

La embajada no dudó en comunicar su disgusto por lo que consideraba una retractación de lo comunicado el 22 de mayo. Sin embargo el mismo informaba que dicho escrito hacía ver claramente la existencia de un compromiso. No obstante, se notificaba al diplomático que la Santa Sede tenía pensado comunicar al representante de la República que, la existencia de dicha nota de 1918, no obligaba en 1920 a España. Por otra parte, y a pesar de las promesas de ponerse en contacto la diplomacia francesa con la española sobre el asunto, el diplomático español mostraba como la República continuaba esquivando tratar directamente con España, mientras continuaba negociando oficiosamente con el Vaticano¹⁹¹⁹. A pesar de todo, el gobierno español aseguró no tener conocimiento de dicha nota, solamente por referencias francesas¹⁹²⁰. El encargado de negocios francés en la Santa Sede comunicaba posteriormente cómo el cardenal Secretario de Estado había invitado nuevamente, y tras haber

¹⁹¹⁷ Ministro de Estado entre el 22 de marzo al 9 de noviembre de 1918.

¹⁹¹⁸ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de Telegrama (sin numerar) enviado por el embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 4 de junio de 1920, desde Roma.

¹⁹¹⁹ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de Telegrama (sin numerar) enviado por el embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 4 de junio de 1920, desde Roma

¹⁹²⁰ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°88. Copia de Telegrama (sin numerar) enviado por el Ministro de Estado al Embajador de España cerca de la Santa Sede con fecha de 5 de junio de 1920, desde Madrid.

comunicado la nota de Dato, a que Francia llevase a cabo entendimientos directamente con Madrid para la resolución de la cuestión de obispo coadjutor¹⁹²¹.

A la espera de la resolución de las negociaciones, Propaganda Fide invistió como vicario general al padre Columban Dreyer¹⁹²², en vez del padre Dané, sin embargo, ante la renuncia de éste, la nominación pasó al padre Dané como originalmente estaba previsto. De esta manera Propaganda Fide solicitaba al padre Cervera que ampliase los poderes del padre Dané para la administración de sacramentos como la confirmación y la bendición de objetos religiosos¹⁹²³. En julio el cardenal Secretario de Estado, Gasparri, había ya comunicado a las autoridades diplomáticas francesas qué podía dar al delegado apostólico

« (...) tous les pouvoirs épiscopaux utiles à l'administration d'un diocèse: consécration des églises, confirmation, droit de donner et de retirer les pouvoirs pour la messe et la confession. Il ne lui manquera que la faculté d'ordonner des prêtres (...) »¹⁹²⁴.

Así se le concedieron al padre Dané los honores de vicario general¹⁹²⁵. No faltaron las quejas del gobierno español ante lo que se consideró un atropello de los privilegios del vicario apostólico, respondiendo la Santa Sede que la acción de la Propaganda Fide no persiguió a ningún deseo de complacer a Francia a costa de España, sino que fue un acto espontáneo de la propia Propaganda, no pudiendo ser revocado¹⁹²⁶. La Santa Sede trataba de aclarar al gobierno español lo que la nueva situación suponía. En principio no implicaba grandes cambios en la situación del vicario apostólico de Marruecos, pudiendo todavía deponer al vicario general con consentimiento de la Propaganda, no habiéndose pretendido privar al padre Cervera de la

¹⁹²¹ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°88. Telegrama n°21 del Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores con fecha de 8 de junio de 1920 desde Roma.

¹⁹²² AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama n°58 de el Encargado de Negocios cerca de la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 4 de agosto de 1920, desde Roma.

¹⁹²³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama n°44 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 19 de octubre de 1920 desde Roma.

¹⁹²⁴ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°88. Telegrama n°39 del Encargado de Negocios de Francia cerca de la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 2 de julio de 1920, desde Roma.

¹⁹²⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama n°46 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 28 de octubre de 1920 desde Roma.

¹⁹²⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama n°54 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 21 de diciembre de 1920 desde Roma.

jurisdicción que mantenía sobre los franciscanos españoles en la zona francesa¹⁹²⁷. El padre Cervera expresó al gobierno español las reticencias a este nuevo nombramiento por la S. C de Propaganda Fide, afirmando;

“1º. Al expresar mis sentimientos a la S. C. por el nombramiento inesperado del P. Dané manifestaba mi disgusto por la cosa y por el modo de hacerla. Me dice el Emmo. Cardenal Prefecto que siente que me haya disgustado, y que fue completamente ajeno al ánimo y designio de la S.C. El atentar en lo más mínimo a mi dignidad y mérito. Dando la razón de su modo de proceder y para demostrar que no tengo motivo de queja dice en el párrafo.

2º. Que el padre Luciano, Delegado Gral. vino hacía más de un año, había sido nombrado directamente Vicario Del. por la misma Congregación porque había caído de su cargo al ser nombrado también Vicario Delegado el padre Columban por la misma Congregación, todo sin mi sabiduría y consentimiento, privándome de la facultad que me concede el Derecho y concediéndole atribuciones que menoscaban mi autoridad ordinaria. Me parece pues que tengo sobrados motivos para estar disgustado por la poca consideración que han tenido conmigo, quitando y poniendo delegados sin darme la menor noticia y concediéndoles facultades de todo punto innecesarias y que son de mis atribuciones ordinarias. La extraordinaria para que confirme dicho P. en la zona francesa, la delegué yo antes, pero últimamente no me quisieron renovar.

3º. Confiesa que yo no he tenido culpa por no haber visitado la zona francesa por habérmelo impedido las autoridades francesas. Menos mal que reconoce inculpabilidad.

4º. Para explicar su modo de proceder arbitrario cito lo sucedido por el cambio de dominio en las colonias del Camerún y del Togo entre Misioneros alemanes y franceses; pero aquí las circunstancias son muy distintas y no se pueden comparar en modo alguno con aquellas.

5º. Insisten en que no ven nada lesivo a mi dignidad, pues no se ha hecho la desmembración del Vicariato. ¿Entonces por qué el padre Dané lanza inmediatamente su proclama anunciado a todas partes por medio la prensa su nombramiento como si fuese el pastor de los fieles de la zona francesa, pidiendo oraciones para llevar la carga, mandando preces y cánticos en las iglesias, incluso en las españolas, escribiendo directamente a los pp. Españoles como si fuese un prelado?

6º. Dice que el padre Dané puede llevar hábitos prelaticios por que los Vicarios Delegados se equiparan a los Vic. Grales. No veo bien la consecuencia, pero más allá él, la S.C.

7º. A la duda de si el padre Dané es amovible por parte mía declara que lo puedo remover por causas graves, cerciorando a la S. Congregación. También dice que no entiende por un nombramiento cambiar su condición jurídica respecto al Vicario Apostólico. El y los suyos entendieron sin embargo que su situación había cambiado, que dependía directamente de Roma y directamente gobernaría su zona con independencia

¹⁹²⁷ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº58 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 27 de diciembre de 1920 desde Roma.

como si no existiera el único Vicario Apostólico a quien ellos llaman despectivamente el Obispo de Tánger. Todo esto es algo vago, y si no se declara terminante y claramente que el Vicario Apostólico es el único Superior encargado del Gobierno de todo el Vicariato y si no se quitan al Vicario Delegado las facultades extraordinarias de conceder licencias para administrar los sacramentos parroquiales, dejando al Vicario Apostólico el comunicar las que juzgue convenientes conforme al derecho y a las necesidades ocurientes, se originarán muchos pleitos y discusiones que los envenenaran con su absorbente y exclusiva política.

8°. A la duda de si los misioneros españoles estaban todavía la jurisdicción del Vicariato Apostólico en la zona francesa se declara que no se tuvo la intención de quitársela. Esto es poco claro y es preciso que se diga que ellos con sus iglesias y misiones, como todos los demás misioneros franceses y no franceses con sus misiones, iglesias y cuanto haya en el Vicariato es de la plena y directa jurisdicción del ordinario de Marruecos.

Hay también el peligro de que la Secretaria de Estado convenga una cosa con el Gobierno de España y por detrás conceda y la Congregación de Propaganda comunique otras en favor de los franceses y a espaldas del Vicariato Apostólico. La experiencia enseña que es muy posible este doble juego, contra el que hay que prevenirse.

Si en virtud de esos trabajos de zapa se ha de encontrar España incesantemente arma al brazo, para repeler las injustas agresiones, y el Vicariato Apostólico expuesto a que le atajen sus libres movimientos y a encontrarse de la noche a la mañana con un personaje que se llame Vicario Delegado o lo que fuere desconociendo o mermando su autoridad, creo que lo mejor sería encontrar de una vez la batalla y darla cara a cara y con la visera levantada, tratando oficial y formalmente con la Sta. Sede, con Francia y con la Orden de San Francisco. Empezando por retirarme a un Obispado de España, pues creo no ser exigente en demasía al indicar esta idea, después de cuarenta años de Marruecos y veinticinco de Superior (Prefecto y Vicario Apostólico) pues no es justo que se me obligue a la amputación de mis miembros, ni a presenciar una transformación de la Misión católico-española de Marruecos, que me ha de producir tantos disgustos y sin sabores.

Le ruego, pues, encarecidamente Sr. Ministro que tome benévolamente en cuenta mis anteriores manifestaciones y se compadezca de este atribulado misioneros que es de V.E atento (...)”¹⁹²⁸.

Santa Sede zanjó el asunto dando explicaciones a través de rescriptos, consolidándose dicha situación¹⁹²⁹. A pesar de todo, el embajador de España cerca de la Santa Sede observó, a la llegada del padre Dané a Roma, que ni a éste ni al encargado de negocios extranjeros de

¹⁹²⁸ ADT. Caja. 115. Carpeta IV. Legajo. 216. Carta del padre Cervera al ministro de Estado con fecha de 1 de febrero de 1921, desde Tánger.

¹⁹²⁹ AGA. Caja. Caja (15) 81/9495. Expediente nº3. Informe realizado por el Vicario Apostólico de Tánger, al Ministro de Estado español, enviado a través de la Agencia Diplomática española. Con fecha de 15 de Octubre de 1921, llegando a Madrid el 17 de mismo mes, desde Tánger.

Francia en la Santa Sede le había resultado del todo satisfactorio el nuevo nombramiento, al ver limitaciones en la nueva distinción¹⁹³⁰. Y es que este disgusto manifiesto de las autoridades galas respondió no solo a que no se cumplieran los objetivos iniciales, sino que, a la llegada a Roma del padre Dané, la Santa Sede le impuso dos nuevas limitaciones por reclamación del padre Cervera, siendo éstas:

-Su cargo sería revocable por motivos graves a instancias del obispo de Tánger con la inmediata opinión de la Propaganda Fide¹⁹³¹.

-Los religiosos españoles de la zona francesa quedarían directamente sometidos al obispo de Tánger¹⁹³².

El ministerio de estado español no dudó, a pesar de ello, en continuar protestando ante la acción de la Propaganda, comunicando al agente diplomático en Tánger que pidiese consejo al padre Cervera para que le comunicase los reparos que se pudieran hacer a la carta del cardenal Prefecto de la Propaganda Fide¹⁹³³.

El nombramiento del padre Dané no solo despertó, como veremos más adelante suspicacias entre la opinión pública española, sino que, los religiosos franciscanos españoles establecidos en la zona francesa optaron por actuar como si no se hubiese producido una alteración de la situación religiosa de Marruecos. El padre Dané comunicaba al ministro de Estado francés, ante la nueva situación, si no se habían producido altercados con los religiosos españoles, fue gracias a la conciliadora actitud de los religiosos franceses, especialmente en aquellas ocasiones en que los religiosos españoles pretendían seguir manifestando que tan solo a ellos correspondía el ejercicio de la religión cristiana en el país, como ocurría en Casablanca, en donde pretendían que solo ellos pudieran ejercer su ministerio parroquial en la

¹⁹³⁰ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº305 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 17 de enero de 1921 desde Roma.

¹⁹³¹ Lo cierto es que poco después la Santa Sede retiraría esta capacidad al obispo de Fessea, manifestando así en una copia de telegrama (sin numerar) enviada por el Ministro de Asuntos Exteriores al Embajador de Francia en Madrid con fecha de 7 de marzo de 1921 desde París. AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. Nº89.

¹⁹³² AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. Nº89. Telegrama nº4 del Agente Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 11 de enero de 1921, desde Roma.

¹⁹³³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº10. Del Ministro de Estado al Agente Diplomático en Tánger, con fecha de 20 de enero de 1921.

ciudad entera. Caso concreto fueron las reivindicaciones hechas por los religiosos españoles de su exclusivo derecho a la inhumación de cadáveres, ante lo que, para evitar los conflictos, procedieron los religiosos franceses a retirarse¹⁹³⁴.

+La creación del Vicariato Apostólico de Rabat.

Pocos meses después del nombramiento efectuado por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, se iniciaron las negociaciones entre la república francesa y el gobierno español. Veía el Quai d'Orsay la imposibilidad de conseguir sus plenos objetivos tan solo mediante la negociación con la Santa Sede, al considerar que las limitaciones de Gasparri eran fruto del embate diplomático de España, y ante la posibilidad de un enrarecimiento de las relaciones entre ambos gobiernos, el embajador francés en el Vaticano se inclinó por la necesidad de abrir las negociaciones directamente con Madrid¹⁹³⁵. No obstante, la posterior visita *ad limina* llevada a cabo por el padre Cervera en abril de 1921 fue vista por las autoridades francesas como un primer paso para la negociación entre Roma y el vicariato apostólico de Tánger para consolidación de la división eclesiástica de Marruecos, más teniendo en cuenta que desde su elevación como obispo, el padre Cervera no había vuelto a llevar a cabo una visita apostólica al Sumo Pontífice¹⁹³⁶. A pesar de ello, fueron, eran reiteradas las quejas de la diplomacia francesa ante la Santa Sede por la lentitud del gobierno español, que trataba de subordinar la cuestión religiosa de Marruecos a la relativa al estatuto de la ciudad tangerina, citando a su vez, la clara actitud antifrancesa del padre Cervera¹⁹³⁷.

¹⁹³⁴ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Copia de Telegrama (sin numerar) de Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores al Encargado de Negocios ante la Santa Sede con fecha de 21 de febrero de 1921, desde París.

¹⁹³⁵ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Telegrama n°4 del Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 11 de enero de 1921, desde Roma. Pág. 3.

¹⁹³⁶ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama n°54 de Agente Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés, con fecha de 16 de abril de 1921, desde Roma.

¹⁹³⁷ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Telegrama n°79 del Agente Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 3 de junio de 1921, desde Roma.

En junio, el embajador de Francia envió un comunicado al gobierno español en donde explicaba la postura francesa al respecto, remarcando el artículo 8 del convenio hispano-francés de 1912 para justificar la demanda del gobierno galo. En segundo lugar, hacía referencia a las ya citadas comunicaciones de julio de 1918, cuando el gobierno francés encargó al embajador en Madrid abrir negociaciones con el gobierno de Eduardo Dato¹⁹³⁸. El embajador en su carta expresaba cómo las negociaciones se habían interrumpido debido a que toda la atención del gobierno francés en ese momento se había concentrado en la última gran ofensiva alemana, que había desembocado en el armisticio del 11 de noviembre, y posteriormente en las negociaciones del Tratado de Versalles. Se retomaron nuevamente el 4 de agosto de 1919, por el encargado de asuntos exteriores francés que nuevamente se comunicó con el entonces ministro de Estado, el marqués de Lema, para que se procediese al nombramiento de un obispo auxiliar. De esta manera comunicaba el malentendido en que había caído el gobierno español ante lo negociado con el gobierno francés¹⁹³⁹. El ministerio de Estado español informó al embajador de Francia en Madrid que la actitud del gobierno español había cambiado tras la muerte de Eduardo Dato. Cuando el marqués de Lema, su sucesor, recabó toda la información precedente, afirmó que;

“(…) España no se hallaba ligada por compromiso alguno hacia Francia respecto al nombramiento de un Obispo Auxiliar en Marruecos para que se encontrase dispuesto a seguir tratando de la cuestión como de otras referentes a Marruecos con el Gobierno de la República francesa con el espíritu de buena amistad en el que se inspiraban sus relaciones con ese país”¹⁹⁴⁰.

En la misma nota, comunicaba que en caso de que el gobierno finalmente aceptase las disposiciones de la Santa Sede, serían en razón de *ser agradable a Francia*¹⁹⁴¹. En la misma fecha, el gobierno español notificó al agente diplomático en Tánger que solicitase a Cervera un informe en donde se explicase los medios a través de los cuales definir las condiciones de

¹⁹³⁸ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Nota de la Embajada de la República francesa en España al Ministro de Estado, el marqués de Lema, con fecha de 29 de junio de 1921 desde Madrid.

¹⁹³⁹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Nota del Embajador de la República francesa en España al Ministro de Estado, el Marqués de Lema, con fecha de 19 de junio de 1921, desde Madrid

¹⁹⁴⁰ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Nota del Ministro de Estado, Manuel González Hontoria, al embajador de la República francesa en España, Albert Defrance, con fecha de 3 de octubre de 1921, desde Madrid.

¹⁹⁴¹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Nota del Ministro de Estado, Manuel González Hontoria, al embajador de la República francesa en España, Albert Defrance, con fecha de 3 de octubre de 1921, desde Madrid

base para negociar la aceptación de un obispo auxiliar francés. Entre dichas condiciones estaba, la obtención de garantías para que de ninguna manera el obispo auxiliar pudiera ejercer ningún tipo de facultad sobre la zona internacional de Tánger, así como tampoco sobre las casas de religiosos y feligreses españoles en la zona francesa, que tendrían que quedar aseguradas su dependencia del padre Cervera. Se solicitaba en última instancia que se reclamase la presencia de un religioso español en Oujda, en donde, desde la partida del padre Llobet, la comunidad española se había quedado sin sacerdote¹⁹⁴². El 17 de octubre de 1921 fue enviado, a través del agente diplomático de España en Tánger, el informe realizado por el padre Cervera a petición del ministerio de Estado, fechado el 15 de octubre, en el que establecía que;

“(…) El nuevo Prelado ha de ser, como dice el nombre, súbdito y coadjutor del Vicario Apostólico que conservará toda la jurisdicción en todo Marruecos, y por lo tanto, se le debe previamente dar parte de su presentación. Debe ser religioso franciscano, no de otra orden ni clérigo secular. No será Vicario General de todo el Vicariato, ni tendrá jurisdicción alguna en la zona española, ni en la internacional, sino tan solo Vicario Delegado en la zona francesa, con las facultades que le comunique el Vicario Apostólico. No se entenderá directamente con la Sagrada Congregación de Propaganda, sino mediante el Vicario Apostólico. En nombre del mismo, se entenderá con las autoridades francesas y entidades de Francia para lo que concierne a los asuntos de su zona, buscar limosnas etc., dando cuenta al Vicario Apostólico del resultado de sus gestiones.

Se exceptuarán expresamente de su intervención, en lo espiritual y en lo temporal, los religiosos y casas españoles y las parroquias a ellos asignadas, que continuarán plenamente reservadas al Vicario Apostólico.

Respecto de Uxda y demás puntos en donde haya muchos españoles, que tengan derechos los misioneros españoles a residir en las casas de los franceses como ellos lo tienen en las de los españoles de la zona francesa.

Ahora han solicitado tener en Tánger, un P. francés y para ello, hay que exigirles que haya un P. español en Uxda, y el que resida aquí haya de estar precisamente como religioso en todo, sujeto al Superior de la casa que se le designe, sin que pueda tener capilla aparte, ni tratar aunque sea de su Nación, sin licencia de Superior Local.

Por último cree el Vicario Apostólico que debía ser elevado de categoría para que el Coadjutor no se moleste estando sujeto a otro prelado igual. Para lo cual bastaría que se le diese un Título arzobispal in partibus, en vez de episcopal que ahora tiene, nombrándolo asistente al Sacro Solio Pontificio, o cosa por el estilo, es decir, algo que le otorgase cierta superioridad¹⁹⁴³.

¹⁹⁴² AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Minuta del Ministro de Estado, Manuel González Hontoria, al Agente Diplomático de España en Tánger con fecha de 3 de octubre de 1921, desde Madrid.

¹⁹⁴³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del padre Cervera al Ministerio de Estado con fecha de 15 de octubre de 1921 desde Tánger.

A lo largo de 1921 y 1922 continuaron las negociaciones entre ambos gobiernos, caracterizadas por determinados momentos de tensión producto de la lentitud y el bloqueo que el gobierno español hacía ante las propuestas francesas. Se debe tener en cuenta la situación particularmente grave en la que se encontraba la política española tras el desastre de Annual de 1921. En las negociaciones, todavía no se terminaba de aceptar el hecho del nombramiento de un vicario general francés, pretendiendo al menos que, mientras el padre Cervera se mantuviese en el cargo, ejerciese la autoridad espiritual también de la zona francesa, sin que ello mermase las capacidades del nuevo obispo auxiliar francés, así como el resto de consideraciones contempladas por el padre Cervera en su nota del 15 de octubre¹⁹⁴⁴.

En el verano de 1922, se llegó a un momento de máximo tensión en las negociaciones, que también comprometían la situación de Tánger, a pesar de no querer las autoridades francesas mezclar ambas cuestiones. No obstante, las autoridades españolas viendo el deterioro que la cuestión estaba llevando a las relaciones entre ambos países, abogaron por la resolución de la cuestión facilitando la constitución de dos jurisdicciones religiosas independientes. La negociación fue llevada a cabo por el ministro de Estado, Joaquín Fernández Prida¹⁹⁴⁵, quien antes de su ascenso al ministerio tenía pocos conocimientos sobre los antecedentes de la cuestión, habiendo dado entender su estado de desbordamiento desde su llegada al ministerio¹⁹⁴⁶. El mariscal Lyautey, pretendió forzar una vez más la resolución del asunto visitando al embajador de España en París, comunicando al ministro consejero, en ausencia del embajador que, aunque como él mismo afirmase, sintiera horror por la toma de represalias, si la cuestión de la designación de un obispo francés se prolongaba, procedería a la expulsión de la zona francesa de todos los franciscanos españoles¹⁹⁴⁷. El gobierno español, a pesar de comunicar que las negociaciones entre Mr. Vienne y Aguirre Cárcer se estaban celebrando ese mismo día, ordenó investigar a José María Quiñones de León, entonces embajador de España en París, con el objetivo saber si detrás de las palabras del mariscal

¹⁹⁴⁴ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº168 del Ministro de Estado al Agente Diplomático de España en Tánger con fecha de 2 de diciembre de 1921, desde Madrid.

¹⁹⁴⁵ Ministro de Estado entre el 8 de marzo y 14 de diciembre de 1922.

¹⁹⁴⁶ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. Nº89. Telegrama 472 del Encargado de Negocios de Francia en San Sebastián al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores, con fecha de 25 de agosto de 1922, desde San Sebastián.

¹⁹⁴⁷ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº795 del Embajador de España en París al Ministro de Estado, con fecha de 30 de octubre de 1922, desde París

estaban las intenciones del gobierno de Poincaré. Éste último informó que ignoraba lo dicho por Lyautey a la embajada española, recomendando, de hecho, que las palabras del mariscal no fuesen tenidas en cuenta en las negociaciones. Es importante tener en cuenta la oposición del político ante la autonomía de acción que había desplegado el mariscal durante el gabinete de Alexandre Millerand¹⁹⁴⁸ y Aristide Briand, recriminando a Lyautey su extralimitación de funciones¹⁹⁴⁹.

Durante estos años y ante el progresivo conocimiento de las negociaciones que habían dado lugar a la creación de este delegado adjunto *ad nutum*, aparecieron unos artículos del 17¹⁹⁵⁰, 19¹⁹⁵¹ y 20¹⁹⁵² de octubre, o del 4¹⁹⁵³ de noviembre de 1922, firmados todos por Jaime Torrubiano Ripoll, en el periódico *El Sol*. En ellos se iba dando a conocer lo que se entendía como una traición del gobierno español ante la pérdida de los derechos religiosos de España en el país, así como los enredos de los religiosos franceses en la Santa Sede para terminar de consolidar la división del Vicariato Apostólico de Marruecos.

En 1923 la República francesa entró en la recta final de las negociaciones con la Santa Sede para que la misión franciscana francesa completase su autonomía. Ésta fue concedida el 2 de julio¹⁹⁵⁴, materializándose finalmente la división eclesiástica del vicariato apostólico de Marruecos por el papa Pío XI (1922-1939), surgiendo de ella, dos nuevo vicariatos-episcopados, uno con sede en Tánger y otro con sede en Rabat. No obstante, el gobierno español procuró guardarse las espaldas ante posibles eventualidades que pudieran surgir con

¹⁹⁴⁸ Alexandre Millerand (1859-1943). Político francés de ideología izquierdista que ocuparía diversas carteras ministeriales desde 1899. Fue designado presidente del consejo de ministros entre enero de 1920 y septiembre de 1920, y finalmente presidente de la República Francesa entre septiembre de 1920 y junio de 1924.

¹⁹⁴⁹ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome III...*pág. 168.

¹⁹⁵⁰ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. TORRUBIANO RIPOLL. Jaime. "Cosas graves. El Rey y el Nuncio". *El Sol*. De 17 de octubre de 1922. (Recorte).

¹⁹⁵¹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. TORRUBIANO RIPOLL. Jaime. "Cómo se ha realizado el despojo". *El Sol*. De 19 de octubre de 1922. (Recorte).

¹⁹⁵² AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. TORRUBIANO RIPOLL. Jaime. "Cosas graves. Dos cartas interesantes". *El Sol*. De 20 de octubre de 1922. (Recorte).

¹⁹⁵³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. TORRUBIANO RIPOLL. Jaime. "Cosas graves. Momentos solemnes". *El Sol*. De 4 de noviembre de 1922. (Recorte).

¹⁹⁵⁴ ANGLADE. Marie-Pascal. *Au Maroc avec les franciscains...*pág. 29.

la publicación del acta que ratificase la división episcopal de Marruecos. Se comunicó al embajador de España en Roma que, antes de que se publicase, se diese a conocer al gobierno español los términos de la misma como manera de cerciorarse de la limitación jurisdiccional del nuevo episcopado. El temor estaba en que, en la nueva designación, fuese calificado el nuevo obispado como obispo del Imperio de Marruecos, apelando en ese caso para que se limitase a la acepción de obispo de la “zona francesa”¹⁹⁵⁵. El embajador llamaba la atención sobre la necesidad de compensar al padre Cervera elevando su dignidad eclesiástica al rango de arzobispo *in partibus*¹⁹⁵⁶.

En diciembre de 1922, finalmente ambas autoridades, Francia y España, habían llegado a un acuerdo para la división del vicariato apostólico de Marruecos. Mediante el *Acta Apostólica Sedis* del 1 de Septiembre de dicho año se produjo la división del episcopado de Marruecos. Durante las negociaciones previas al acta se había establecido las siguientes líneas;

-En primer lugar, habría una clara separación entre ambos vicariatos, uno para la zona española y otro para la francesa, completamente independientes el uno del otro. Además el titular de las mismas tendría que ser un franciscano español para el Vicariato tangerino y otro francés para el de Rabat.

-El régimen religioso de Tánger no será fijado por completo hasta el momento en que se fijase el estatuto de dicha ciudad. En las negociaciones sobre la misma la Santa Sede y España llegaron a un acuerdo de mencionar la situación en la que quedaría Tánger en el acta de aprobación¹⁹⁵⁷.

-Los Gobiernos de Francia y España, tendrían que llevar a cabo las gestiones necesarias para, por deferencia a su persona y a modo de compensación, obtener de la

¹⁹⁵⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº98. Del Ministro de Estado al embajador de España cerca de la Santa Sede, el marqués de Villasinda, con fecha de 17 de julio de 1923, desde Madrid.

¹⁹⁵⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº98. Del Ministro de Estado al embajador de España cerca de la Santa Sede, el marqués de Villasinda, con fecha de 17 de julio de 1923, desde Madrid

¹⁹⁵⁷ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº131. Del embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 20 de junio de 1923, desde Roma.

Santa Sede el reconocimiento para Francisco M^a. Cervera del título de Arzobispo “in partibus”¹⁹⁵⁸.

Finalmente, se reconoció a Cervera como Arzobispo “in partibus”¹⁹⁵⁹, con título de arzobispo de Pompeyópolis de la Numidia¹⁹⁶⁰ en julio de 1923, otorgándole supremacía teórica sobre el territorio marroquí. Sin embargo, dicha titularidad se mantuvo tan solo en vida del insigne prelado.

El padre Cervera, en las negociaciones llevadas a cabo a este respecto, llamó la atención sobre cuál debía de ser la situación en la que habían de quedar las misiones católico-españolas, las cuales se encontraban a partir de entonces dentro de la jurisdicción francesa, apuntando lo que sigue;

“(…) Se conservarán todas sus casas o establecimientos bajo la protección espacial de España, y a continuación disfrutando de las exenciones y privilegios concedidos por antiguos sultanes confirmados por tratados vigentes entre España y Marruecos.

En lo espiritual y referente a los fieles dependerán del Vicario Apostólico de la Zona; más como español dependerán del cónsul de España; y como religiosas estarán inmediatamente sujetos al Vicario General de España, y al Vicario Apostólico Español en sus relaciones con el Gobierno y con la Obra Pía (...)”¹⁹⁶¹.

No obstante, lo cierto era que se le había comunicado al embajador de España cerca de la Santa Sede, en conversaciones con el cardenal secretario general de Asuntos Extraordinarios, en ausencia del cardenal secretario de Estado, la dificultad de mantener las misiones en zona francesa bajo la jurisdicción del padre Cervera, según las leyes del derecho

¹⁹⁵⁸ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Minuta en la que se expresan las notas cambiadas entre el Subsecretario interino del Ministerio de Estado para los asuntos de Marruecos y el Señor Embajador de Francia en Madrid con fecha del 2 de abril de 1923. La minuta está dirigida a los Embajadores de España en Londres, París, el Alto Comisario de España en Marruecos y para el Agente Diplomático de España en Tánger.

¹⁹⁵⁹ El título de “in partibus” se adjunta a aquellas dignidades eclesiásticas establecidas sobre antiguas sedes eclesiásticas desaparecidas. Se otorgaban a aquellas nuevas diócesis establecidas en territorios en donde se constituía una nueva organización eclesiástica.

¹⁹⁶⁰ Estos títulos como el de Fessea responden a una intención de reconstrucción artificial de lo que podrían haber sido las diócesis existentes antes de la llegada del Islam, habiendo sido la provincia romana con un mayor número de diócesis.

¹⁹⁶¹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Copia del 1º apunte del puño y letra del Sr. Obispo de Fessea entregado al Ministerio de Estado Sr. Aguirre, de la Dirección de Marruecos y Colonias, con fecha de 4 de julio de 1923.

canónico, siendo lo más factible que quedasen sujetos en lo secular a la jurisdicción del nuevo Vicario Apostólico de Rabat¹⁹⁶².

Para el cargo de vicario apostólico de Rabat fue designado Monseñor Columban Dreyer¹⁹⁶³. En las negociaciones llevadas a cabo entre París y la Santa Sede para la erección del dicho vicariato, el Quai d'Orsay presentó un proyecto, de acuerdo entre ambos poderes, en donde se establecían los puntos que organizaban dicho vicariato, concluyéndose en primer lugar la nominación de dicho vicario como soberano pontífice de la zona francesa. Por otra parte, el gobierno francés se comprometía a la concesión de subvenciones anuales, al igual que se estipulaba que las misiones establecidas en la zona no serían confiadas a otros religiosos que no fuesen franceses, y que en caso de que las hubiese, siempre lo estarían bajo la aprobación de la residencia general¹⁹⁶⁴.

En noviembre de 1923, partía el nuevo vicario hacia su diócesis, pasando primero por Tánger en donde se entrevistó con Cervera¹⁹⁶⁵. Finalmente el día 9 de noviembre se procedió a la entronización de Monseñor Dreyer como vicario apostólico de Rabat, concediéndosele el título de obispo de Orthosa. En la misma ceremonia, el nuevo obispo hizo una alocución en la que llamó la atención, por parte de los españoles allí presentes, la ausencia de ningún tipo de referencia a la labor llevada a cabo por los misioneros franciscanos españoles en Marruecos, según la información nos revela, “*ante la extrañeza de los extranjeros y hasta de los muchos*

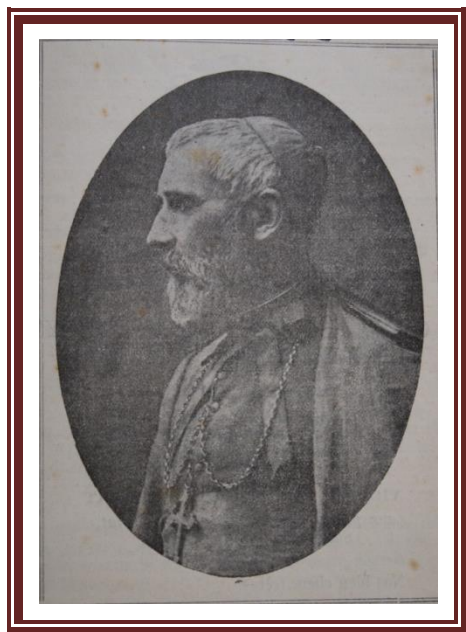
¹⁹⁶² AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº841. Del Embajador de España cerca de la Santa Sede, marqués de Villasinda, al Ministro de Estado con fecha de 19 de julio de 1923, desde Roma.

¹⁹⁶³ Victor Valentin Dreyer nació el 15 de febrero de 1866 en Rosheim, el bajo Rhin. Tras su ordenación e incorporación a la orden franciscana cambiaría su nombre por el de Marie Columban. Ocupó puestos de visitador de una congregación religiosa en el Canadá, de la que pasó posteriormente a ser nombrado provincial. Más tarde ejerció como consejero de la Congregación Apostólica de Religiosos antes de ser nombrado vicario apostólico de Rabat en agosto de 1923. Ocupó el cargo hasta el 11 de marzo de 1927, pasando a ser nombrado primer vicario apostólico del Canal de Suez. Al año siguiente, el 24 de noviembre, fue designado delegado apostólico en Indochino, y elevado a arzobispo titular de Adulis, cargo que ocupó hasta 1936, cuando decidió retirarse a París. Falleció en mayo de 1944, en Val-d'Oise.

¹⁹⁶⁴ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. Nº88. Copia del proyecto de acuerdo con la Santa Sede para la organización religiosa del Marruecos francés. Anexa a la copia de la nota enviada por el Presidente del Consejo de Asuntos Exteriores francés, Poincaré al Embajador de Francia en Roma, Monsieur. Jonnart. Con fecha de 18 de junio de 1923, desde París.

¹⁹⁶⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº136 con fecha de 4 de Noviembre de 1923. Del Encargado de Negocios español en Tánger al Ministerio de Estado.

franceses que allí se encontraban”¹⁹⁶⁶. Expresó en la misma, la satisfacción que le producía la unión sagrada entre Francia y la Iglesia, asegurando la colaboración entre las dos instancias¹⁹⁶⁷. Esta “unión” de la Iglesia con el estado francés hizo que los grupos nacionalistas marroquíes la considerasen uno de los agentes más decisivos de la penetración francesa¹⁹⁶⁸.



Fotografías 18 y 19: Izquierda. Monseñor Columban Dreyer. Derecha. Francisco María Cervera junto a Columban Dreyer en Tánger, en el convento del Espíritu Santo. (Foto. Izquierda. Le Maroc Catholique. Nº10. Octubre 1923. Derecha.

(Archivo Diocesano de Tánger).

Es notable destacar que, pocos meses antes de que se llevase a cabo el nombramiento del vicario apostólico de Rabat, la República francesa permitía el establecimiento de los

¹⁹⁶⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del Consulado de España en Rabat, dirigido al Ministro de Estado. Con fecha de 10 de Noviembre de 1923.

¹⁹⁶⁷ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del Consulado de España en Rabat, dirigido al Ministro de Estado. Con fecha de 10 de Noviembre de 1923.

¹⁹⁶⁸ JULIEN, Charles-André. *Le Maroc; face aux imperialismes (1415-1956)*. Paris. Editions j.a. 1978. pp. 160-161.

franciscanos en Francia. Así en de febrero de 1923 se había aprobado un proyecto de ley por el cual se permitía el establecimiento de la congregación franciscana, especialmente de aquellas casas destinadas a la formación de misioneros para las colonias. En la sesión parlamentaria, recogida el mismo día, el presidente de la Comisión de Enseñanza y buenas artes, Gastón Deschams pronunciaba la siguiente alocución;

« Nous venons de prononcer le nom du Maroc. C'est là, à l'heure actuelle la partie la plus intéressante du travail des missions franciscaines, 'a les envisager au point de vue strictement national. Je n'ai pas à remettre sous vos yeux les encouragements de M. le Marechal Lyautey, que vous avez déjà pu connaître par l'expose des motifs du projet de loi. Je voudrais seulement vous rappeler l'importance de cette mission franciscaine pour l'avenir du Maroc (...)

Vous savez d'autre part, que le Saint Siège vient de donner un évêque spécial Mgr. Dreyer, aux Franciscains français du Maroc.

(...)

Or messieurs, cette gens des Franciscains des cinq provinces de France et une gens véritable. Une simple comparaison entre les besoins et les ressources en hommes de leurs congrégations vous édifiera rapidement. Sure près de 250 missionnaires franciscains français qui, avant la guerre, étaient répartis dans les divers pays (...) il faudrait pouvoir envoyer 60 missionnaires durant quelques années, puis une moyenne de 30. En ajoutant le nombre de religieux requis pour les maisons de recrutement en France, nous arrivons au nombre de 40 religieux qui devront être disponibles chaque année. Or, les juvent produisent un pourcentage de 10 élèves qui finissent leurs cours sur 100 qui ont été admis.

Actuellement, les trois noviciats existants comptent respectivement 50, 25 et 18 élèves, les parents se montrant de plus en plus finissent leurs cours sur 100 qui ont été admis. (...) ¹⁹⁶⁹ »

Se ve, por tanto, como al igual que en el caso español, la restauración de la orden franciscana en Francia vino de la mano de las necesidades que el gobierno francés tenía de religiosos de la congregación para los asuntos de Ultramar. Años antes, en 1920, Francia y la Santa Sede habían procedido a restaurar las relaciones diplomáticas desde su ruptura en 1905. La importancia que la cuestión religiosa adquirió para la política colonial francesa se reflejó en que fue nombrado como nuevo embajador de la República ante la Santa Sede un antiguo gobernador de Argelia, Charles Jonnart, quien se caracterizó, durante su mandando en la colonia norteafricana, por su templanza a la hora de la aplicación de las medidas anticlericales

¹⁹⁶⁹ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº4. Anexo al proceso verbal de la sesión del 4 de febrero de 1924. Nº7083. Aviso presentado en nombre de la Comisión de Enseñanza y buenas artes sobre el proyecto de ley tendente a autorizar la congregación de franciscanos franceses para las misiones en el extranjero.

del partido radical¹⁹⁷⁰. En 1923 Maurice Barrès llevó a cabo la realización de un informe detallado acerca de todo el proceso de negociación con las autoridades españolas para el establecimiento de los franciscanos franceses en Marruecos. Sobre el mismo, sin embargo, se denunciaba desde la Oficina de Marruecos¹⁹⁷¹ presidida por el Gómez Jordana¹⁹⁷² la inexactitud de la información dada por Barrès, al afirmar que el artículo 8º del convenio franco-español de 1912 decía que *si Francia juzga a propósito de separar determinados religiosos españoles, puede reemplazarlos por religiosos franceses*. El mismo Jordana comunicó al embajador de España en París que éste argumento no era más que una artimaña del político francés para arrancar los votos para el establecimiento de la congregación franciscana en Francia¹⁹⁷³.

Durante estos años, no cejaron las dificultades a la hora de establecer la situación en que quedarían las misiones españolas que se encontraban dentro de la zona del protectorado francés. Una de ellas, que produjo más de un quebradero de cabeza al padre Cervera, fue la relacionada con la presión que, por parte de las autoridades francesas, se hacía a las misiones españolas para que llevasen a cabo el pago del impuesto de la tasa urbana. Esta imposición fue considerada por parte del arzobispo una innovación, ya que se entendía que las instituciones y edificios dedicados al interés público quedaban exentos de realizar dichos pagos, acordándose así en el acta de la conferencia de Algeciras del año 1906, así como en el

¹⁹⁷⁰ SAAÏDÏA. Oissila. « Le cas de l'Église catholique en Algérie avant la Première Guerre mondiale »...pág. 173.

¹⁹⁷¹ Organismo creado por Miguel Primo de Rivera el 18 de enero de 1924, ante las demandas que tras el incidente de Annual venían reclamando la organización de una sección de acción en Marruecos, para centralizar y dirigir la acción en Marruecos. Este nuevo organismo tenía el encargo de auxiliar al presidente del Gobierno en la gestión de todo aquello referente a Marruecos. Su dirección debía asignarse a un general del Ejército o de la Armada. La oficina quedaría estructurada en dos secciones, una civil a cuyo frente se encontraba un diplomático y otra militar, a cuyo frente tendría que hallarse un coronel o un teniente coronel. Para profundizar consultar VILLANOVA. José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*. Bellaterra2004. Barcelona.

¹⁹⁷² Francisco Gómez Jordana Souza (1876-1944). Militar español, participante en las guerras de España en Cuba, así como en las campañas de Marruecos. Durante el Directorio Militar de Primo de Rivera formaría parte del mismo con responsabilidades en Marruecos y Colonias, siendo nombrado Director de la Oficina de Marruecos. Su padre Francisco Gómez Jordana había sido designado Alto Comisario de Marruecos entre julio de 1915 y enero de 1919. Bajo su supervisión se llevaría a cabo el desembarco de Alhucemas en 1925, recibiendo por ello el título ese mismo año del Condado de Jordana de manos del propio Alfonso XIII. Posteriormente el mismo sería designado Alto Comisario de España en Marruecos entre noviembre de 1928 y abril de 1931.

¹⁹⁷³ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº8. Notas de la Presidencia del Directorio Militar, Oficina de Marruecos al embajador de España en París con fecha de 14 de mayo de 1924.

reglamento firmado en enero de 1908. En el párrafo tercero del artículo 4º de dicho reglamento se establecía que quedarían libre de pago de tributos urbanos *las construcciones destinadas a la celebración pública de los distintos cultos o para establecimientos de enseñanza gratuita*¹⁹⁷⁴. En la documentación recogida se muestra la situación de la misión de la ciudad de Mogador en 1921, a la que las autoridades francesas amenazaron con el embargo si no procedía al pago de dicha tasa. Cervera arguyó que se trataba de una violación de los privilegios de esta misión, cuando la misma había sido cedida por el sultán con un canon simbólico de un duro al año. De semejante asunto no solo fue informado el ministro de Estado español sino también el mariscal Lyautey¹⁹⁷⁵. Este último respondió al vicario explicando que la decisión no le había sido consultada y por tanto él no lo había aprobado¹⁹⁷⁶. Sin embargo, las presiones y amenazas continuaron. Fenómeno semejante había ocurrido en Safí en el año 1919 cuando, según informa el cónsul de España en esa ciudad, las autoridades francesas llevaron a cabo un censo de las propiedades. La correspondiente comisión consideró que aquellas partes de la misión no destinadas a lugar de culto como las escuelas y habitaciones de misioneros debían estar sujetas a gravamen de novecientos sesenta francos¹⁹⁷⁷. Se reclamó, no obstante, que dicho edificio era propiedad del tesoro español y que era por tanto inseparable el lugar de habitación de los misioneros del lugar de culto. En nota del agente diplomático de España en Tánger al ministro de Estado se comunicaba que el padre Betanzos, secretario del vicario apostólico, había afirmado que el cobro se refería a una serie de habitaciones vacías existentes en dicha casa misión debido al escaso personal misional que allí se encontraba¹⁹⁷⁸. Finalmente la cuestión quedó sin resolverse no demandando el cobro a los religiosos

¹⁹⁷⁴ AGA.. Caja (15) 81/10496. Expediente “Exención de la Tasa Urbana en favor de los misioneros franciscanos españoles”. Artículo 4º del Reglamento relativo al Impuesto de la Tasa sobre las construcciones urbanas. Sin firma ni fecha.

¹⁹⁷⁵ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº10. Informe del Vicariato Apostólico, redactado por el padre José María Betanzos, al Ministro de Estado. Con fecha de 14 de Mayo de 1921 desde Tánger.

¹⁹⁷⁶ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº10. Copia de la comunicación del Mariscal Lyautey dirigida al Padre Cervera, enviada esta al Ministerio de Estado. Con fecha de 27 de Mayo de 1921. El envío de la copia al Ministerio data del 30 de Septiembre de 1921.

¹⁹⁷⁷ AGA. Caja (15) 81/10496. Expediente “Exención de la Tasa Urbana en favor de los misioneros franciscanos españoles”. Copia de nota del Cónsul de Casablanca con fecha de 23 de septiembre de 1919 desde Casablanca.

¹⁹⁷⁸ AGA. Caja (15) 81/10496. Expediente “Exención de la Tasa Urbana en favor de los misioneros franciscanos españoles”. Nota de la Agencia Diplomática de España en Tánger al Ministerio de Estado con fecha de 16 de octubre de 1919 desde Tánger.

españoles¹⁹⁷⁹. A raíz de ésto, se había consultado entonces el porqué no se había procedido a reclamar dicho impuesto a la misión de Rabat, a lo que había contestado el consulado español que, el caso de Rabat era distinto del de Safí debido a que, la capilla española estaba situada en un inmueble en propiedad *habous*, bienes considerados no sometidos a impuesto. Se contemplaba también que los franciscanos españoles de Rabat continuaban disfrutando todavía exenciones de postal y aduana, en situación de cortesía, por lo que no era conveniente utilizar la comparación con la misión de Rabat para no fuera a pasar que se aprovechara, el alegato, para hacer suprimir dichas concesiones¹⁹⁸⁰. En junio de 1921, tras quedar en suspenso la situación en Mogador, se amenazó de nuevo a la misión de Safí con el embargo inmobiliario si no se procedía al pago de la “tasa urbana”. Para solucionar el asunto se planteó el dirigir una copia de la carta de Lyautey al cobrador de impuestos de dicha ciudad, como se había hecho en el caso de Mogador¹⁹⁸¹. Nuevamente, el 16 de Noviembre de 1923 se exigió al consulado español en Safí el pago de 844,20 francos por el edificio ocupado por la misión española, en concepto del pago de tasa urbana¹⁹⁸². A pesar de haber renunciado España a los privilegios que tenían en la zona francesa a través del artículo 8 del tratado hispano-francés de 1912, en dicha renuncia no estaban incluidos los privilegios que mantenía la misión desde el periodo anterior a la constitución de los protectorados, en el que se daba exención de pagos por los edificios destinados al culto. Dentro de estos edificios, consideraba España que, se incluían a las casas de los misioneros, así como las escuelas anejas a los mismos¹⁹⁸³. El conflicto generado en torno al pago de la tasa urbana continuó hasta la década de los 30’, ampliándose las reclamaciones al pago de dicha tasa a las propiedades de los misioneros en la propia de ciudad de Tánger.

¹⁹⁷⁹ AGA. Caja (15) 81/10496. Expediente “Exención de la Tasa Urbana en favor de los misioneros franciscanos españoles”. Nota del Cónsul de Mazagán al Ministro de Estado con fecha de 6 de diciembre de 1919, desde Mazagán.

¹⁹⁸⁰ AGA. Caja (15) 81/10496. Expediente “Exención de la Tasa Urbana en favor de los misioneros franciscanos españoles”. Nota del cónsul de España en Rabat al Ministro de Estado con fecha de 25 de noviembre de 1919, desde Rabat.

¹⁹⁸¹ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº10. Informe del cónsul de España en Safí al Ministro de Estado, con fecha del 8 de junio de 1921.

¹⁹⁸² AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº10. Informe del Cónsul de España de Rabat al Presidente del Directorio Militar con fecha de 27 de Noviembre de 1923.

¹⁹⁸³ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº10. Informe del Presidente del Directorio Militar a la Embajada de España en París con fecha de 24 de Agosto de 1924, desde Madrid.

LOS FRANCISCANOS Y LA CUESTIÓN DE TÁNGER.

A través del convenio franco-español de noviembre de 1912 se establecía para Tánger y su hinterland un estatuto especial que reconocía el carácter internacional de la zona. Durante los años anteriores se había ido produciendo una sucesiva internacionalización de la ciudad, con la aparición de instituciones como la Comisión Internacional de Higiene y Limpieza en 1892, así como posteriormente la Comisión de Higiene y Policía Urbana de 1903¹⁹⁸⁴. En la Conferencia de Algeciras *se reconocía la ciudad de Tánger como sede de instituciones, pero no se la dotaba entonces de ningún estatuto legal*¹⁹⁸⁵. En el convenio de 1912, no se confirmaba cuál sería el estatuto ni las condiciones para su establecimiento. En las negociaciones frustradas de 1913 se preparó la redacción de tres textos que constituían los proyectos de convenio entre las potencias representadas en la ciudad que debían ser aprobados mediante un *Dahir* imperial por el sultán marroquí. Entre ellos estaba la propuesta de cómo regular la cuestión religiosa en Tánger en la que se afirmaba lo siguiente;

“Les trois gouvernements s’engagent à faire respecter, dans la zone internationale, la liberté et la pratique extérieure des divers cultes existants.

Le Gouvernement de Sa Majesté le Roi d’Espagne, en ce qui le concerne, ne s’opposera pas, nonobstant les privilèges religieux actuellement exercés par le clergé séculier et régulier espagnol, à ce que des églises et chapelles catholiques existent en zone internationale à l’usage des divers colonies et soient desservies par des ministres du culte de la nationalité intéressée, ni à ce que dans les hôpitaux non municipaux, le personnel religieux soit d’une autre nationalité que la nationalité espagnole »¹⁹⁸⁶.

Sin embargo, la renuencia de España a la firma del compromiso, como dijimos, paralizó temporalmente cualquier tipo de negociación en este aspecto hasta el periodo posterior al conflicto bélico mundial¹⁹⁸⁷. Ello no impidió que Francia presionase al sultán a que se nombrase un *naib*, más tarde denominado *mendub*, en 1914¹⁹⁸⁸, a la vez que expulsaba

¹⁹⁸⁴ CEBALLOS. Leopoldo. *Tánger. Memoria de la ciudad internacional...*pág. 59.

¹⁹⁸⁵ ROJAS-MARCOS. Rocío. *Tánger. La ciudad internacional*. Editorial Almed. 2009. Granada. pág. 52.

¹⁹⁸⁶ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 5. Documento fechado el 24 de mayo de 1913, titulado “La cuestión religieuse”.

¹⁹⁸⁷ MARTIN. Jean. *L’Empire Triomphant. 1871-1936. Tome II. Maghreb, Indochine, Madagascar, Iles et Comptoirs. L’aventure coloniale de la France...*pág. 140.

¹⁹⁸⁸ CEBALLOS. Leopoldo. *Tánger. Memoria de la ciudad internacional...*pág. 67

de la ciudad internacional a las legaciones de Alemania y Austria¹⁹⁸⁹, cuyas propiedades pasaron automáticamente a manos francesas en 1919, una vez finalizado el conflicto, lo que consolidó su posición preferente en la ciudad¹⁹⁹⁰. Tras el conflicto se retomaron las negociaciones. Entre los elementos a negociar estaba la cuestión religiosa del área internacional. A los ojos del padre Cervera, las autoridades y religiosos franceses tenían por objetivo terminar por derribar el obispado tangerino para trasladarlo a la zona española, haciéndose de esta manera con el control religioso sobre la ciudad. Especialmente intensa fue la campaña llevada a cabo por algunos sectores de la política francesa antes de la firma del estatuto definitivo de la ciudad en el año 1923. España, tras su firma, no dejó de reclamar los derechos que decía mantener sobre la ciudad del Estrecho y que le habían sido arrebatados. Estas aspiraciones españolas fueron recogidas por los misioneros franciscanos en su órgano de difusión, la revista *Mauritania*. Lo cierto es que la negociación del estatuto de Tánger se llevó a cabo en un clima de creciente tensión entre ambos países, fruto del comportamiento, calificado por algunos autores, desdeñoso que mostraron políticos y diplomáticos franceses, en un momento en que las susceptibilidades españolas se encontraban a flor de piel tras la derrota de Annual. Se generó de esta manera un ambiente franco-fóbico, en donde se expresaba la colaboración clandestina de la zona francesa, al avituallamiento de las tropas rifeñas de Abdelkrim. Tánger, según afirma Susana Sueiro Seoane, se convirtió junto con Melilla en uno de los focos de irradiación de ésta franco-fobia, en parte motivada por la actitud de la comunidad francesa de Tánger. Ésta, llegó a articular un sistema de policía paralelo autónomo con un sistema de patrullas, tratando de dar a entender que, ante la inestabilidad existente, la acción del Tabor español, que ejercía dichas funciones, era ineficaz, tratando de anular la acción de España en aquella plaza¹⁹⁹¹.

En lo que respecta específicamente a la situación de los franciscanos españoles, en las copias de los proyectos de estatuto aparece en el artículo 9 que regulaba el libre ejercicio de los diferentes cultos en la zona de Tánger. Hasta 1923 la iglesia de los Siaguins (la Purísima), templo católico principal regido por los franciscanos españoles, se había constituido como el eje articulador de la comunidad católica de Tánger, sin hacer distinción de nacionalidades¹⁹⁹².

¹⁹⁸⁹ ROJAS-MARCOS. Rocío. *Tánger. La ciudad internacional...*pág. 53.

¹⁹⁹⁰ SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el Mediterráneo...*pág. 72.

¹⁹⁹¹ SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el Mediterráneo...*pág. 75.

¹⁹⁹² ESPAÑA. Alberto. *Pequeña historia de Tánger*. Tánger. Distribuciones Ibérica. 1954. pp. 73-74.

El enunciado del artículo no citaba nada en relación a la situación de los privilegios de los franciscanos españoles en Tánger. Para los diplomáticos españoles, en las negociaciones celebradas en París en 1923, la cuestión del privilegio de los religiosos españoles en la ciudad era fundamental, ya que garantizaba de antemano el ejercicio de una no pequeña esfera de influencia entre los europeos, especialmente españoles. La mayoría numérica de éstos últimos se convirtió en uno de los argumentos de mayor peso en favor de la incorporación de la ciudad al protectorado¹⁹⁹³. Así, se comunicaba al ministerio de Estado cómo entre las aspiraciones que debían perseguir, era primordial el mantenimiento del obispado tangerino dentro de la zona española, conociendo de antemano la oposición del gobierno francés. Sabía que no se llevaría a cabo ninguna modificación en vida del padre Cervera, sin embargo, informaba al gobierno español de la necesidad que había de conocer si Francia estaba gestionando con la Santa Sede el futuro de la sede tangerina a la muerte de Cervera¹⁹⁹⁴. Los temores de la diplomacia española se centraban en que Francia, al igual que había sucedido con el territorio de la zona francesa, solicitase el fin del privilegio en la zona internacional sobre la que tantos intereses y reclamaciones venía haciendo el gobierno español.

A lo largo de estas negociaciones, la diplomacia francesa, dirigida entonces por Monsieur Caron de Beaumarchais¹⁹⁹⁵, se pronunció para que se modificase la situación religiosa de la zona internacional, comenzando por manifestar su opinión sobre el derecho a que la colonia católica francesa en la ciudad pudiese llevar a cabo la erección de parroquias. El delegado español comunicaba al ministerio su opinión, expresando la dificultad que veía en oponerse a las pretensiones francesas, apelando, no obstante, a los privilegios históricos de la misión española ante la Santa Sede para hacer que la zona de Tánger dependiese siempre, no solo bajo el obispado de Cervera, del obispado correspondiente a la zona española, como ya

¹⁹⁹³ SUEIRO SEOANE. Susana. "El contencioso de Tánger. El estatuto de 1923". (pp. 379-396). En *El Estrecho de Gibraltar. Actas del Congreso Internacional. Tomo III*. Ceuta. Noviembre de 1987. pp. 384-385.

¹⁹⁹⁴ AGA. Caja (15). 81/10381. Expediente 1. "Del 27 de octubre al 16 de noviembre". Telegrama nº20 del Delegado de España en París al Ministerio de Estado con fecha de 2 de noviembre de 1923.

¹⁹⁹⁵ Maurice Paul Jean Delarue Caron de Beaumarchais fue ministro Plenipotenciario delegado de la conferencia en París.

había afirmado con anterioridad¹⁹⁹⁶. El delegado francés pretendía que se introdujese oficialmente una nota en donde se aclarase que;

“(…) al término de seis meses los gobiernos español y francés realizarían las gestiones necesarias cerca de la Santa Sede para que se pusiese fin a los privilegios españoles en materia religiosa, si bien garantizando respecto a las misiones españolas en Tánger con sus conventos, iglesias y propiedades (...)”¹⁹⁹⁷.

El delegado español comunicaba su oposición a que dicha cláusula se introdujese en el Estatuto, dando a entender que la resolución debían ser el resultado de las gestiones llevadas entre ambos países¹⁹⁹⁸.

Ya desde el año de 1916 los principales miembros de la comunidad francesa de la ciudad habían manifestado al prelado tangerino su deseo de que su comunidad fuese atendida por un religioso francés¹⁹⁹⁹. En 1920 el padre Cervera comunicó al ministro de Estado, Salvador Bermúdez de Castro y O’Lawlor²⁰⁰⁰, II marqués de Lema, que los franceses, lejos de contentarse con la presencia de padre Guiscard, que residía en Tánger en calidad de profesor, y a quien el padre Cervera había consentido que dispusiera de la capilla de la playa, querían levantar una capilla propia, cediéndoles los terrenos para ello la compañía Marocaine et Immobiliere. Cervera temía que, en ella, no solo predicasen religiosos franciscanos franceses, si no que, al final, pudiese predicar cualquier clérigo francés *transeúnte*, independiente de la jurisdicción del vicario apostólico²⁰⁰¹. En 1920 la colonia francesa constituyó una sociedad para ayudar económica en la construcción de una iglesia, llamada Société Civile de l’Église française de Tánger. Los objetivos de la misma quedaban muy claros en sus estatutos:

¹⁹⁹⁶ AGA. Caja (15) 81/10381. Expediente 1. “Del 16 de noviembre a 1 de diciembre”. Telegrama nº48 del delegado de España en París al Directorio Militar, Ministerio de Estado con fecha de 18 de noviembre de 1923, desde París.

¹⁹⁹⁷ AGA. Caja (15) 81/10381. Expediente 1. “De 16 de noviembre a 1 de diciembre”. Telegrama nº62, del Delegado de España al Ministerio de Estado con fecha de 22 de noviembre de 1923, desde París.

¹⁹⁹⁸ AGA. Caja (15) 81/10381. Expediente 1. “De 16 de noviembre a 1 de diciembre”. Telegrama nº62, del Delegado de España al Ministerio de Estado con fecha de 22 de noviembre de 1923, desde París

¹⁹⁹⁹ ADT. Caja. 267. Carpeta. Saint Jean d’Arc. Carta destinada al padre Cervera por parte de destacados miembros de la comunidad francesa de Tánger (cuyas firmas suscriben al final del documento) con fecha de 27 de abril de 1916, desde Tánger.

²⁰⁰⁰ Ministro de Estado entre el 20 de julio de 1919 y el 14 de agosto de 1921.

²⁰⁰¹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Informe del agente diplomático de España en Tánger, F. Serrat al ministro de Estado, marqués de Lema, con fecha de 29 de febrero de 1920, desde Tánger.

“(…) une société civile ayant pour objet à Tanger, et en souvenir des Français morts pour la Patrie, la construction d’une église catholique desservie par le clergé français (…) »²⁰⁰².

Cervera afirmaba que la citada compañía constructora ofrecía el terreno como medio a través del cual de atraer a la población francesa hacia una zona sobre las que habían llevado a cabo un proyecto urbanístico del que no habían conseguido sacar gran rédito²⁰⁰³.

En el año 1921, ante la ausencia de un religioso francés que formase a los niños del liceo francés en materia religiosa en su propia lengua, tras la ida del padre Guiscard, comenzaron entre los medios diplomáticos franceses a plantearse cómo poner remedio a la cuestión sin que la negociación para el nombramiento del mismo fuese aprovechada por el obispado de Tánger para pedir el restablecimiento de un religioso franciscanos en la ciudad de Oujda. El padre Dané, tras su nombramiento, había sugerido que se procediese a nombrar a un capellán de los cuadros de tropas jerifianas²⁰⁰⁴, con el permiso del padre Cervera. Las autoridades francesas, por otra parte, contemplaban que fuese el padre Dané quien gestionase ante Cervera la posibilidad de reintroducir a un padre francés en Tánger, siempre tratando de evitar que en este asunto se adjuntase la cuestión del religioso de Oujda. Sin embargo el propio Dané consideraba que, desde su nombramiento como vicario general, la relación con Cervera era delicada como para gestionar dicha cuestión, siendo mejor que Francia tratase directamente con Roma, ya que ante una decisión de Roma, el padre Cervera no tendría más remedio que aceptar la situación sin estar tentado a mezclar la cuestión del nombramiento del capellán con la del padre Llobet²⁰⁰⁵. Igualmente el padre Dané propuso al gobierno la utilización de una estrategia puesta en práctica durante la guerra mundial para evitar que, el religioso francés enviado, se encontrase bajo la jurisdicción del padre Cervera. Durante el conflicto, la Santa Sede había aceptado nombrar para el ejército del Rihn un “capellán jefe” independiente de los obispos locales. De esta manera se podía solucionar dos asuntos de una

²⁰⁰² AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. *Statuts. Société Civile de l’Église française de Tanger*. Belford. Établissements Eug. Devillers. 1920. Titre 1. Article 1. pág. 3.

²⁰⁰³ AGA. Caja (15) 81/9597. Expediente 3. Nota del Agente Diplomático de España en Tánger, F. Serrat al Ministro de Estado con fecha de 2 de julio de 1920, desde Tánger.

²⁰⁰⁴ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama n°29 del Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores con fecha de 28 de febrero de 1921, desde Roma.

²⁰⁰⁵ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89, Telegrama n°1344, del Delegado de la Residencia General de Francia en Marruecos al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 2 de septiembre de 1921, desde Rabat. pág. 2.

sola vez, el del religioso enviado a Tánger y el de la constitución de un obispado independiente de Marruecos que, en ese momento se estaba negociando con el gobierno español, nombrándose un episcopado castrense del ejército de ocupación de Marruecos²⁰⁰⁶. Las autoridades rápidamente se hicieron eco de las recomendaciones del padre Dané, designándose a un capellán francés que pudiera ser destinado a Tánger. Se habló en un principio de la figura del padre Augustin Perier, que destacaba por sus conocimientos en lenguas semíticas, habiendo sido elegido Caballero de la Legión de Honor francesa por su acción del 26 de septiembre de 1918 en la batalla de Santa María en Py²⁰⁰⁷.

El gobierno español tuvo noticia de una solicitud que había llevado a cabo el obispo castrense de Francia a la Santa Sede para, tras la ida de la ciudad del franciscano francés, el padre Guiscard en 1920, introducir un capellán castrense, temiendo Madrid que, con la entrada de éste, se alterase de alguna manera el *status quo* religioso de la ciudad²⁰⁰⁸. El padre Rémond, capellán jefe del Ejército del Rhin (en términos efectivos obispo castrense de Francia), se había presentado a la sección de África del ministerio de la Guerra francés, dispuesto a ofrecer un religioso destinado a Tánger, en concreto al padre Barrallon, cura de Limas (de la diócesis de Lyon). Este mismo se encaminó para Roma con el fin de obtener de la Santa Sede el beneplácito de dicho nombramiento²⁰⁰⁹. La Santa Sede en principio aceptó, más gracias a la intervención del cardenal Gasparri, finalmente denegó esta capacidad al obispo castrense francés por violar los derechos que los franciscanos tenían sobre Marruecos²⁰¹⁰. Sin embargo, confesaba al embajador de España su imposibilidad de impedir

²⁰⁰⁶ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama n°1344, del Delegado de la Residencia General de Francia en Marruecos al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 2 de septiembre de 1921, desde Rabat. pág. 3.

²⁰⁰⁷ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama n°199 del Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores a Monsieur Carbonnel, Cónsul General de Francia en Tánger con fecha de 22 de septiembre de 1921, desde París. En el de adjunta una ficha del padre Perier en donde se muestran los logros del mismo.

²⁰⁰⁸ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente n°2. Minuta del Ministro de Estado al Agente Diplomático en Tánger, al embajador en París y al embajador en Londres, con fecha de 29 de octubre de 1921, desde Madrid.

²⁰⁰⁹ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama n°441-442 enviado por Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores al Residente General en Rabat, redirigido desde Tánger con fecha de 27 de octubre de 1921, desde París.

²⁰¹⁰ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama n°141. Del Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede, Henri Cambon al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores con fecha de 7 de noviembre de 1921 desde Roma.

que un sacerdote particular francés fuese a instalarse en la ciudad por iniciativa propia, temiendo que los privilegios de los franciscanos y del jerarca tangerino no fuesen tan amplios como para impedirlo²⁰¹¹. Ante las presiones diplomáticas francesas, la Santa Sede apeló a su necesidad de llevar a cabo consultas con el gobierno español a la hora de proceder al nombramiento del susodicho capellán²⁰¹². En una nueva comunicación del 11 de noviembre de 1921, el embajador de España en Roma declaraba que, no hacía mucho tiempo, el obispo castrense de Francia se había presentado en Roma ante el cardenal prefecto de la Congregación Consistorial sin lograr sus objetivos. Sin embargo con posterioridad y ante el cardenal Secretario de Estado propuso la idea de la ida de un sacerdote francés que estuviese bajo la jurisdicción del vicario apostólico y que asegurase la asistencia de los militares y la legación francesa, a lo que Santa Sede tampoco podía poner reparos²⁰¹³.

Con fecha del 19 de noviembre el gobierno español comunicaba a la legación española en la ciudad marroquí que se pusiera en conocimiento al padre Cervera sobre dicha demanda y que este llevase a cabo la elaboración de un informe en la que se argumentase la necesidad que, para dicho trámite, se tenía de la mediación del prelado tangerino²⁰¹⁴. Al día siguiente volvió a enviar un telegrama el ministro de Estado, esta vez también dirigido para el embajador de España en París y en Tánger;

“Me preocupa vivamente asunto ida sacerdote francés a Tánger y me duele actitud de ese cardenal Secretario de Estado²⁰¹⁵ cuyo deseo de complacer a Francia, desoyendo nuestras advertencias y protestas, es evidente. Nunca hasta ahora discutió Santa Sede que statu-quo religioso de Marruecos y modificación de privilegio franciscanos españoles no pueda hacerse sin nuestro expreso asentimiento. En ninguna parte hay más razón para ello

²⁰¹¹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº48 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado, con fecha de 6 de noviembre de 1921, desde Roma.

²⁰¹² AGA. Caja (15). 81/9595. Expediente nº2. Informe de la Nunciatura Apostólica de Madrid al Ministro de Estado, Manuel González Hontoria, con fecha de 8 de noviembre de 1921, desde Madrid.

²⁰¹³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Telegrama nº49 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Ministro de Estado con fecha de 11 de noviembre de 1921, desde Roma.

²⁰¹⁴ AGA. Caja (15). 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº160 del Ministro de Estado al agente diplomático de España en Tánger, con fecha de 19 de noviembre de 1921 desde Madrid.

²⁰¹⁵ Hace referencia al cardenal Pietro Gasparri (1852-1934), quien fue cardenal Secretario de Estado de la Santa Sede entre los años 1914 y 1930, a lo que se sumó el título en 1916 de Camarlengo de la Santa Iglesia Romana. Destacó su actuación en la firma de los Pactos de Letrán entre la Santa Sede y el gobierno de Benito Mussolini en el que se ponía fin a la situación de vacío jurisdicción que se había creado tras la toma de Roma por Víctor Manuel II en 1870 y el rechazo de la Santa Sede de las disposiciones ofrecidas por el nuevo gobierno de Italia, las llamadas Leyes de Garantías papales emitidas el 13 de mayo de 1871.

que en Tánger donde consta al Santo Padre cual es la situación política y el partido que por Francia se saca de todo incluso de lo religioso o no respondiendo sino a fines políticos la pretensión de enviar sacerdotes. Como desfavorable disposición hacia nosotros de Cardenal Secretario Estado no ofrece ninguna duda considero debe V.E. ver cuanto antes al Santo Padre mismo y llamarle respetuosamente la atención sobre el caso. Se está haciendo busca de antecedentes aquí y en Tánger sobre privilegio, pero no debe aguardar a recibirlo para esa gestión (...)"²⁰¹⁶.

Nuevas informaciones del embajador de España en Roma, mostraban cómo en entrevistas con el cardenal Secretario de Estado y con Benedicto XV (1914-1922), se pretendía encauzar el criterio del pontífice para lograr una resolución del asunto conforme a los derechos de los franciscanos españoles en Tánger. Sin embargo, comunicaba cómo el propio Gasparri confesaba no poder negarse a las solicitudes francesas, aunque planteaba una opción intermedia que fuese el envío de un franciscano francés, como lo había sido el anterior religioso francés en la ciudad, sometido a la autoridad del vicario apostólico, reduciéndosele su capacidad a decir misa, así como a confesar al personal diplomático y a los instructores militares franceses, en su calidad de capellán castrense, pero excluyendo de su labor al resto de la colonia francesa, para cuyas necesidades espirituales tendrían el auxilio de los padres españoles²⁰¹⁷. A pesar de las seguridades, el gobierno español, prefirió prescindir de esta opción, exponiendo como ejemplo de fracaso la introducción de los religiosos en la ciudad de Oujda, los cuales en un principio tenían tan solo la función de capellanes castrense y terminaron por implantarse en la zona²⁰¹⁸. Sin embargo, según el cardenal Gasparri no era posible comparar las situaciones de Tánger y de Oujda, especialmente por tratarse de una ciudad con un estatus de internacionalidad en la que se encontraban numerosos miembros de consulados y embajadas, afirmando que, si cada una de ellas pretendía tener un capellán castrense, la Santa Sede no encontraría medio de impedirsele²⁰¹⁹, dando a entender que era la mejor solución posible.

²⁰¹⁶ AGA. Caja (15). 81/9595. Expediente nº2. Minuta del Ministro de Estado al agente diplomático de España en Tánger, Joaquín Márquez Hernández, y a los embajadores de España en París y Roma. Con fecha de 20 de noviembre de 1921, desde Madrid.

²⁰¹⁷ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº51 del embajador de España en Roma, marqués de Villasinda, al ministerio de Estado con fecha de 21 de noviembre de 1921, desde Roma.

²⁰¹⁸ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº33 del ministro de Estado al embajador de España en Roma con fecha del 24 de noviembre de 1921, desde Madrid.

²⁰¹⁹ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº54 del embajador de España en Roma al ministro de Estado con fecha de 25 de noviembre de 1921, desde Roma.

La Santa Sede había denegado las pretensiones del obispo castrense de Francia de que el capellán castrense enviado a Tánger estuviera bajo su jurisdicción o de la Santa Sede directamente, al considerar que dicha acción sí vulneraría los derechos del vicario apostólico de Marruecos²⁰²⁰. Finalmente, desde Madrid se consiguió que Roma aplazase la resolución del envío a Tánger de dicho religioso hasta que no finalizasen las negociaciones llevadas entre España, Francia y Gran Bretaña respecto al estatuto tangerino²⁰²¹. El gobierno español quería mostrar cuáles habían sido las actitudes de las autoridades francesas respecto a los religiosos españoles para posicionar al secretario de Estado en favor del gobierno de Madrid. El embajador de España presentó a Gasparri la nota del 29 de noviembre de 1917 en la que Francia denegaba el derecho a enviar religiosos españoles a su zona de protectorado, procediendo a expulsar al padre Llobet, justificando tal acción con el argumento de que se había procedido a enviar a Oujda a un religioso francés con conocimientos de español. El cardenal, ante dicho documento, afirmó no haber tenido noticia de ese suceso, afirmando que en caso de que la colonia española de Oujda quisiera tener un religioso español que la asistiera, la Santa Sede no tendría otra opción que apoyar el envío de un religioso franciscano español. Sin embargo, el cardenal, no quiso en ningún momento mezclar el asunto de Oujda con el problema del capellán francés en Tánger²⁰²². El gobierno de Madrid se preguntaba ahora, en caso que fuese enviado a Tánger un capellán francés, si sería más beneficioso para los franciscanos españoles que las funciones de capellán las ejerciese un franciscano. Así demandó al agente diplomático de España en Tánger que consultase al padre Cervera sobre dicha posibilidad²⁰²³, que consideró lo más idóneo, evitando de esta manera la introducción del clero secular francés en Marruecos²⁰²⁴. Así, el ministerio concedió permiso al padre Cervera para que comenzase las gestiones para el nombramiento de un religioso franciscano

²⁰²⁰ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Minuta enviada por el ministerio de Estado al embajador de España en Londres, en París, y al agente diplomático de España en Tánger con fecha de 26 de noviembre de 1921, desde Madrid.

²⁰²¹ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº155 enviado por el embajador de España en Roma al ministerio de Estado con fecha de 10 de diciembre de 1921, desde Roma.

²⁰²² AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº62 del embajador de España al ministerio de Estado con fecha de 29 de diciembre de 1921 desde Roma.

²⁰²³ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº62 del ministerio de Estado al Agente Diplomático de España en Tánger con fecha de 29 de diciembre de 1921, desde Madrid.

²⁰²⁴ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº 2 del Agente Diplomático de España en Tánger al ministerio de Estado con fecha de 1 de enero de 1922, desde Tánger.

francés que hiciese las funciones de capellán castrense²⁰²⁵, sin dar comunicación ni a la Santa Sede ni al General de la Orden franciscana con la idea de restar oficialidad para así, en caso de que fuese necesario, poder revocar ese nombramiento fácilmente²⁰²⁶. De la misma manera, se permitía al vicario apostólico que gestionase la admisión de un nuevo franciscano español para la ciudad de Oujda²⁰²⁷. No obstante, el cardenal Gasparri, terminó enterarse de las gestiones que estaba llevando a cabo el prelado de Tánger, demandando de manera oficiosa el nombre del religioso franciscano francés designado, para de esa manera informar al gobierno francés²⁰²⁸. Finalmente, el padre Cervera, con la presencia requerida del obispo francés coadjutor, el padre Dané²⁰²⁹, nombró un franciscano francés que cumpliese las funciones de capellán castrense, comunicando, el cardenal Gasparri, el nombramiento al embajador de Francia en Roma²⁰³⁰. Finalmente la designación del religioso franciscano francés se llevó a cabo el día 29 de marzo de 1922²⁰³¹.

Sin embargo, de manera inesperada, el 23 de mayo de 1922 se presentó en Tánger un capellán del ejército francés, l'abbé Clotard, reduciendo el padre Cervera sus facultades a decir tan solo misa, exponiendo que su estancia no era en absoluto necesaria, y más bien opuesta al régimen existente. Lo cierto fue que, el padre Rémond, para desbloquear la situación existente, había designado a este religioso, que hasta entonces había ejercido como capellán de la 37 división, en lugar del padre Barrallon²⁰³². La actuación del abbé Clotard

²⁰²⁵ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº5 de ministerio de Estado al Agente Diplomático de España en Tánger con fecha de 4 de enero de 1922, desde Madrid.

²⁰²⁶ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº1 del ministerio de Estado al embajador de España en Roma con fecha de 17 de enero de 1922, desde Madrid.

²⁰²⁷ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº12 del ministro de Estado al Agente Diplomático de España en Tánger con fecha del 17 de enero de 1922, desde Madrid.

²⁰²⁸ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº33 del embajador de España en Roma al Ministerio de Estado, con fecha de 26 de febrero de 1922, desde Roma.

²⁰²⁹ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº41 del Agente Diplomático de España en Tánger al ministerio de Estado, con fecha de 2 de marzo de 1922, desde Tánger.

²⁰³⁰ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº35 del embajador de España en Roma al ministerio de Estado con fecha de 11 de marzo de 1922, desde Roma.

²⁰³¹ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº55 del Agente Diplomático de España en Tánger al ministerio de Estado, con fecha de 29 de marzo de 1922, desde Tánger.

²⁰³² AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. Nº89. Telegrama nº279 del Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores al Agente Diplomático de España en Tánger, Monsieur Carbonnel, con fecha del 8 de diciembre de 1921 desde París.

cogió desprevenida a las autoridades españolas, que rápidamente pidieron explicaciones sobre lo sucedido a Cervera, para comunicárselas a Roma²⁰³³. El gobierno francés, sin embargo, ante esta situación, apremió a la Santa Sede para que le fuese concedida al religioso la licencia para predicar y confesar²⁰³⁴. El embajador de Francia en Roma declaraba que las reticencias del padre Cervera respondían exclusivamente a *preocupaciones políticas*²⁰³⁵. Si bien se había designado un franciscano francés en marzo para que ejerciese como capellán, las autoridades galas explicaron que era imposible el envío de un miembro de la seráfica orden de Marruecos debido a la escasez que de los mismos había en el país norteafricano. Solicitaba a la Santa Sede que la secretaría de Estado comunicase al padre Cervera las instrucciones necesarias para que el capellán francés pudiera ejercer su ministerio con las plenas facultades, así como residir al margen de los franciscanos españoles²⁰³⁶. Ante la prolongación de las negociaciones, tanto por la cuestión del capellán militar en Tánger como por la cuestión de la división del vicariato apostólico de Marruecos, las autoridades galas habían procedido a tensar la situación como medio a través del cual conseguir sus objetivos. Trató de garantizar el éxito de la maniobra amenazando con impedir a los franciscanos españoles de la zona francesa y a los padres españoles de Orán llevar a cabo su labor ministerial²⁰³⁷. La tensión se agudizó en el momento que las autoridades francesas de Tánger tuvieron noticias de que el padre Cervera había concedido licencias religiosas al agente diplomático estadounidense de la ciudad marroquí, que era un sacerdote católico, más, sabiendo que la población católica de habla inglesa era notoriamente inferior a la población francesa en la misma²⁰³⁸. Ante esta situación, fue el embajador de Francia en Madrid, Monsieur Defrance, quien aconsejó a su ministerio

²⁰³³ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº46 del ministro de Estado al embajador de España en Roma con fecha de 31 de mayo de 1922, desde Madrid.

²⁰³⁴ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº63 del embajador de España en Roma al ministerio de Estado con fecha de 7 de junio de 1922, desde Roma.

²⁰³⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 3. Nota del [Encargado de Negocios de Francia cerca de la Santa Sede] al cardenal [Secretario de Estado] con fecha de 5 de julio de 1922, desde Roma.

²⁰³⁶ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Minuta de la Embajada de España en Roma al ministerio de Estado con fecha de 2 de agosto de 1922, desde Roma, en donde comunica la nota enviada por la embajada de Francia a la Santa Sede por Monsieur Jonnart con fecha de 20 de julio de 1922.

²⁰³⁷ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. Nº89. Telegrama nº125 del Agente Encargado de Negocios ante la Santa Sede, Jonnart, al Ministerio de Asuntos Exteriores con fecha de 27 de julio de 1922, desde Roma.

²⁰³⁸ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº2. Telegrama nº80 del embajador de España en Roma al ministerio de Estado con fecha de 12 de agosto de 1922, desde Roma.

llevar la negociación por términos cordiales, ya que, tales actuaciones serían el fin de cualquier acuerdo amistoso entre ambos gobiernos, tan importantes para garantizar la estabilidad en la zona. El ministro de Estado, Sr. Fernández Prida, había respondido al embajador, que en caso de que Francia cumpliera con sus amenazas, tendría a su vez que proceder a la expulsión de todos los religiosos franceses del territorio español²⁰³⁹.

Durante la estancia del padre Clotard la actitud del capellán francés distaba de facilitar la concordia con los religiosos franciscanos;

“(…) El Padre Clotard, después de un viaje a Casablanca, donde se dice que no fue muy bien acogido, ha vuelto a Tánger, y aquí llama la atención por su variedad de indumentaria y especialmente el uniforme militar que usa con preferencia, como el más apropiado a su arrogante figura y sus modales y desenvoltura. Sus funciones se reducen a decir misa y parece que ha manifestado el propósito de marcharse pronto, cansándose de la situación. (...)”²⁰⁴⁰.

Ciertamente la actitud del capellán castrense debió de estar bastante alejada de lo que en principio se consideraba que debía haber sido. Tras el retorno del padre Clotard de Tánger, el padre Rémond, obispo de Clisma, y obispo castrense del Ejército del Rhin, dirigió una nota al General Comandante del Ejército del Rhin en el que expresaba lo siguiente:

“Vous avez bien voulu m’envoyer en communication la lettre par laquelle S. Exc. Ministre des Affaires Étrangères informait le Ministre de la Guerre que M. l’Abbé Clotard était autorisé par M. le Maréchal Lyautey à quitter Tanger et remis à la disposition de l’armée.

J’ai l’honneur à ce sujet de vous présenter comme évêque chargé de la juridiction ecclésiastique des aumôniers et responsable des pouvoirs religieux à leur accorder, les remarques suivantes :

Je crois savoir que la conduite privée de M. Clotard n’a pas été sans soulever quelques critiques.

Sa tenue un peu libre, ses imprudences et ses inconséquences, qui affecté la forme plutôt que le fond, rendent néanmoins indésirable son maintien dans les cadres de l’Aumônerie militaire.

Depuis que cet aumônier a été affecté à la place de Tanger j’ai appris trop tard que déjà à l’Armée du Levant et ici même en Rhénanie, il n’avait pas choisi avec assez des discernements toutes ses relations.

²⁰³⁹ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Telegrama n°409 del M. De France, embajador de Francia en España a Monsieur Poincaré, Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés, con fecha de 12 de

²⁰⁴⁰ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente n°2. Informe sobre el capellán francés del agente diplomático de España en Tánger al ministro de Estado con fecha de 18 de agosto de 1922, desde Tánger.

En conséquence, je redoute le retour à l'Armée du Rhin de M. l'Abbé Cloutard où son genre de vie continuerait à produire mauvais effet dans notre populations française d'abord mais ensuite et surtout auprès des Allemands catholiques que nous avons intérêts à ne pas scandaliser.

Je propose donc que M. Cloutard soit démobilisé et rendu à son diocèse de Beauvais »²⁰⁴¹.

Lo cierto es Lyautey también se había pronunciado contra la entrada de dicho capellán sin su conocimiento, acusando al Quai d'Orsay de haber sido iniciativa del nuncio pontificio en París, Monseñor Cerreti. Lyautey afirmó que no era de la competencia de este prelado las cuestiones marroquíes. Lucien Dané, en visita al padre Cervera, le comunicó que ya había sido elegido el padre Henry Koelher²⁰⁴² como el religioso franciscano destinado a la ciudad de Tánger²⁰⁴³. De esta manera el propio prelado francés aseguraba que cesarían las intrigas de ciertos parlamentarios franceses, que habían estado detrás del intento de enviar a este religioso secular pese a la oposición del mariscal Lyautey²⁰⁴⁴. Son evidentes los entresijos llevados a cabo por el padre Dané, quien a pesar de haber fracasado en sus intentos de llevar a cabo la introducción del capellán castrense en Marruecos, dependiente según la idea inicial de un obispo castrense, consiguió finalmente desviar la acusación hacia los medios opositores al residente general.

Paralelamente a la llegada del padre Koehler, y a la vez que se mantenían las negociaciones para la constitución de dos vicariatos apostólicos independientes, las diplomacias española y francesa trataban de establecer definitivamente la situación de los religiosos franceses en la ciudad de Tánger. Las autoridades españolas pretendían mostrar la situación de los religiosos franceses en Tánger análoga a la del religioso español en la ciudad de Oujda, algo que las autoridades francesas no estaban dispuestas a considerar. La diplomacia francesa apelaba a que, en caso de que los españoles facilitasen la instalación de parroquias francesas en la ciudad internacional, no tendrían ningún problema en admitir la

²⁰⁴¹ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Nota enviada por el P. Rémond, obispo de Clisma, al General Comandante del Ejército del Rhin, con fecha de 6 de noviembre de 1922, desde Mayence.

²⁰⁴² Anterior a su llegada estuvo presente en Tánger otro religioso franciscano francés, quien realmente estuvo un periodo muy breve de tiempo haciendo las funciones del mismo, el padre Landaburu.

²⁰⁴³ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente n°2. Telegrama n°154 del agente diplomático de España en Tánger al ministro de Estado con fecha del 13 de septiembre de 1922, desde Tánger.

²⁰⁴⁴ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente n°2. Informe a propósito del nombramiento del padre Henry para ser enviado a Tánger del agente diplomático de España en Tánger al ministro de Estado con fecha de 13 de septiembre de 1922 desde Tánger.

presencia de un religioso español en la ciudad de Oujda, siempre y cuando éste se encontrase bajo la autoridad del todavía entonces vicario delegado. Las autoridades francesas no consideraban que fuese análoga la situación de Tánger con la de Oujda, al no pertenecer la primera a la zona española de protectorado²⁰⁴⁵, mientras Oujda, sí estaba incluida en la zona francesa. Finalmente ambos gobiernos llegarían a un acuerdo el 25 de diciembre de 1922 por el cual se establecía. Finalmente acordaron:

-En primer lugar, y a pesar de estar pendiente la regulación de la cuestión religiosa en el estatuto de Tánger, se velaría por que fuese encomendado a los religiosos franciscanos franceses la misión de proveer a las necesidades *estrictas* de la colonia francesa en Tánger.

-En segundo lugar se procedería a que el futuro vicario apostólico de Rabat proveyese en Oujda para la constitución de una parroquia en que haya personal religioso español para asegurar la asistencia espiritual a los españoles de la ciudad²⁰⁴⁶.

A pesar de todo, los conflictos entre el vicariato y el religioso francés fueron constantes, acusando el prelado español al religioso francés de llevar a cabo una actividad más política que religiosa en la ciudad²⁰⁴⁷. Se denunciaba su exclusivismo a la hora de la celebración de las ceremonias, dándoles un marcado acento francés, en oficios anteriormente marcados por su heterogeneidad de participantes, pretendiendo de esta manera separar a los fieles por nacionalidades, así como dando pláticas, en las que se cuestionaban el monopolio de los franciscanos españoles en la ciudad internacional. De esta manera, en opinión del prelado, intentaba “minar el prestigio” de los religiosos españoles entre la población católica de la ciudad²⁰⁴⁸. Así, rápidamente le fue enviado al franciscano francés una instrucción en donde se detallaban sus funciones;

²⁰⁴⁵ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama del Presidente del Consejo Y Ministro de Asuntos Exteriores francés al Embajador de Francia en Madrid, con fecha de 9 de noviembre de 1922, desde París

²⁰⁴⁶ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Copia de Nota enviada por el Ministerio de Estado español al Embajador de Francia en Madrid, Monsieur Vienne, con fecha de 25 de noviembre de 1922, desde Madrid.

²⁰⁴⁷ Muy similares a la lanzadas en 1917 contra el padre Llober en Oujda por parte de las autoridades francesas.

²⁰⁴⁸ AGA. Caja (15) 81/10425. Expediente XV-F-7. Informe enviado por el padre Cervera al ministro de Estado con fecha de 7 de mayo de 1923 desde Tánger.

“Habiéndose rogado el R.P Henri Koelher, Profesor de Religión de los Colegios franceses de esta ciudad, y morador de nuestra casa colegio del Sagrado Corazón de Jesús de la misma, que especifiquemos sus atribuciones en los que se refiere a su actuación en la iglesia de la mencionada Casa Colegio, con respecto a sus compatriotas, venimos a declarar de conformidad con los sagrados cánones y con las constituciones generales de nuestra orden, lo siguiente;

1º. El Vicario Parroquial de la Iglesia del Sagrado Corazón de Jesús de esta ciudad de Tánger, goza de todos los derechos, facultades y prerrogativas que, según derecho, le corresponden por su nombramiento, y ejercerá su cargo con todos los fieles a que dicha iglesia acudan, de cualquier nacionalidad, posición y categoría que sean.

2º. A dicho Vicario parroquial corresponde exclusivamente todo lo referente a la documentación, fecha, hora, forma y celebración de bautizos, primera comunión, confirmación, matrimonio, entierros y demás funciones anejas al ministerio parroquial. En consecuencia de esto, para todo ello deberá entenderse con él los fieles.

3º. Por lo tanto, la Misión del padre Francés que actualmente reside y por el tiempo residiere, en el dicho Colegio del Sagrado Corazón de Jesús, y es y se limita; a) a enseñar el catecismo en los colegios franceses b)a oír en confesión a sus nacionales que se lo pidan c)a celebrar la Misa los Domingos y días de precepto que existen actualmente en la Iglesia Universal, a aquella hora que se estimare asiste el mayor número de fieles de lengua francesa, exponiendo en ella el Evangelio del día en la forma establecida por la misma Iglesia.

4º. Cuando alguno deseara que el padre francés le preste cualquier de los servicios que por derecho corresponden al Vicario parroquial, se obtendrá de este a debida autorización, poniéndose luego ambos de acuerdo, en cada caso concreto, siempre conforme a lo determinado en el nº2 y al uso o costumbre de la Misión, a no haber para esto último una causa justificada, a juicio del Vicario Parroquial.

5º. A fin de que los fieles sepan a qué atenerse y estén mejor servidos, el padre francés, como individuo que es de una casa religiosa, en ella permanecerá habitualmente bajo la obediencia del Superior Local y sujeto a la vida regular, exceptuando las horas en que deba cumplir su ministerio de profesor en los colegios franceses.

6º. Todos los actos, funciones, y ceremonias que se celebren en la referida iglesia, serán públicos, y a ellos podrán asistir todos los fieles que lo deseen, sin distinción de nacionalidad, corriendo a cargo del Vicario Parroquial la ornamentación del templo y la colocación y distribución de asientos cuando circunstancias especiales lo exijan.

7º. Toda cantidad que dan los fieles con motivo de cualquier servicio religioso, se considera hecha a la Iglesia para su sostenimiento y culto, y como tal debe entregarse íntegra al Vicario Parroquial”²⁰⁴⁹.

No faltaron tampoco las acusaciones de connivencia con el agente diplomático de Francia en Tánger, Monsieur Carbonnel. Éste último afirmaba que todas las reprobaciones que se hacían al clérigo, formaban realmente parte de una campaña de los religiosos españoles

²⁰⁴⁹ AGA. Caja (15) 81/10425. Expediente XV-F-7. Copia de las reglas dictadas por el obispo al padre Henry Koelher adjunta al informe enviado por el mismo al ministro de Estado con fecha de 7 de mayo de 1923 desde Tánger.

para dificultar sus labores. El diplomático francés comunicaba cómo la actividad del religioso se encontraba muy limitada. De hecho trató de buscar el apoyo del religioso que hacía las funciones de agente diplomático de los EE.UU, el padre Denning, sin que éste viese objeto de reprobación la actitud de los religiosos españoles²⁰⁵⁰. Informaba sobre la difícil e injusta situación en la que se veía el religioso francés, ya que mientras, en la zona francesa, los religiosos españoles dependían a nivel regular del superior regular español, y a nivel secular del vicario apostólico de Rabat, el padre Koehler dependía tanto a nivel regular como secular del superior regular español y del vicario apostólico español, lo que minaba considerablemente la capacidad de acción del mismo²⁰⁵¹. Llegaba a comunicar a su superioridad cómo hasta la hora de la misa dada era fijada por los propios religiosos españoles. El diplomático francés advertía sobre la necesidad que había de que el religioso francés, en lo regular, pasase a depender del superior francés, presionando al gobierno español para que aplicase lo establecido en los acuerdos verbales del 7 de febrero de 1924²⁰⁵², tratando de hacer entender al padre Cervera, la necesidad que había para que reconociese la dependencia del padre Koehler del superior regular francés²⁰⁵³. Los acuerdos se habían fijado en virtud del artículo II de la Convención de París, firmada el 18 de diciembre de 1923, en donde se estipulaba el libre ejercicio de los cultos. El acuerdo del 7 de febrero de 1924 convenía lo que sigue a continuación:

“(…) Le Gouvernement de la République n’a pas d’objection à admettre, pendant toute la période de 12 ans, prévue à l’article 56 de la Convention, qu’un prélat espagnol conserve à Tanger les privilèges que exerce actuellement Mgr. Cervera et qu’il continuera à exercer sa vie durant. Toutefois, une où plusieurs paroisses françaises, suivant les besoins, devront être des maintenant créées à Tanger, les prêtres ou les religieux français de ces paroisses étant indépendants des prêtres et des religieux espagnols et ne relevant de Mgr. Cervera ou de son successeur qu’un point de vue de la discipline ecclésiastique (...).²⁰⁵⁴»

²⁰⁵⁰ AGA. Caja (15) 81/10425. Expediente XV-F-7. Informe del agente diplomático de España en Tánger al ministro de Estado. Con fecha del 7 de mayo de 1923 desde Tánger.

²⁰⁵¹ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Copia de Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 2 de Agosto de 1924, desde Tánger.

²⁰⁵² Firmado entre Poincaré y Quiñones de León, embajador de España en Francia.

²⁰⁵³ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Copia de Nota enviada por el Comisario Residente General de Francia en Marruecos al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés a través del Consulado General de Francia con fecha de 9 de noviembre de 1924, desde Tánger.

²⁰⁵⁴ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Copia de nota enviada por Comisario Residente General de Francia en Marruecos al Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 16 de abril de 1926.

Ante la demora en la aplicación, fue el propio Residente General quien volvió a hacer hincapié en la necesidad de cumplir de dichos acuerdos para la creación de la parroquia francesa²⁰⁵⁵. La firma por tanto debió haber supuesto el fin de las limitaciones a la acción parroquial de los franceses. Finalmente pudo el padre Koehler llevar a cabo la constitución de una parroquia independiente, proyectando la construcción de una iglesia francesa en Tánger bajo el patronazgo de la residencia general, que contribuiría para su construcción con una suma de 25.000 francos²⁰⁵⁶. La parroquia se pondría bajo la advocación de Santa Juana de Arco, patrona de Francia, lo que muestra hasta qué punto la parroquia se convertía en la representación de la presencia francesa en la ciudad. Lyautey, comunicaba como lo firmado en febrero de 1924 conllevaba implícitamente dos aspectos esenciales:

-La concesión de un indulto de erección canónica de la parroquia francesa.

-Hacer admitir expresamente que los religiosos franceses destinados en Tánger no dependerían de un superior regular español, en este caso del padre Julián Alcorta, si no que estaría sometidos a la jurisdicción del Superior Regular del General de la Orden franciscana en Roma, atendiendo a la obediencia eclesiástica del padre Cervera²⁰⁵⁷. Poco después de la muerte del padre Cervera, las autoridades francesas aprovecharían para solicitar a la Santa Sede la erección canónica de la parroquia²⁰⁵⁸.

Respecto al primer punto, Lyautey esperaba que con el indulto canónico, aceptado por las autoridades españolas se dispusiera de una plena independencia del vicariato apostólico español, afirmando que se comunicase a la Santa Sede que, en caso de que las reglas de la

²⁰⁵⁵ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Copia de nota enviada por el Cónsul General de Francia en Tánger al Comisario Residente General de Francia en Marruecos con fecha de 21 de marzo de 1925, desde Tánger

²⁰⁵⁶ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Copia de telegrama enviado por el Residente General de Francia en Marruecos al Cónsul General de Francia en Tánger con fecha de 11 de abril de 1925, desde Rabat.

²⁰⁵⁷ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Copia de nota enviada por Comisario Residente General de Francia en Marruecos al Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 18 de julio de 1925.

²⁰⁵⁸ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Copia de nota enviada por M. Doulcet, embajador de Francia cerca de la Santa Sede al Cardenal Secretario de Estado, Gasparri, con fecha de 2 de abril de 1926, desde Roma.

Orden no lo permitiesen, se verían en la obligación de solicitar el nombramiento de un padre secular como sacerdote para que ejerciese en la parroquia francesa²⁰⁵⁹.

Finalmente el padre Koehler abandonaría Tánger en 1928, siendo sucedido al frente de la misma por el padre Reginald Maillard. Bajo la dirección del padre Koehler, la parroquia francesa fue organizada, desplegando un gran dinamismo como el que había ejercido sobre la misión de Meknes, que él mismo había inaugurado. El religioso francés creó un boletín parroquial mensual francés, llamado *La Plage*, cuyo primer ejemplar se publicó en enero de 1923²⁰⁶⁰. Finalmente en febrero de 1926, procedió a la disolución de la Sociedad Civil para la Iglesia francesa, al considerar que tras haber obtenido los recursos legales y económicos para su construcción, había perdido el sentido para el que se había constituido²⁰⁶¹.

La calificada por los franceses franco-fobia del vicario apostólico fue una manifestación de un sentimiento generalizado en la colonia española ante la disposición del nuevo Estatuto, al considerar que se trataba un latrocinio de los derechos de España sobre la ciudad. La comunidad española, aprovechando el malestar que había generado la adaptación a las nuevas disposiciones estatutarias, encabezó la protesta que tuvo lugar el día dos de julio de 1925, en la que se rompieron escaparates de las tiendas francesas que no secundaban la huelga proyectada. Asaltaron también la sede de *La Dépêche marocaine*, tras conocerse la publicación de un artículo suyo contrario a la celebración de la huelga. Susana Sueiro Seoane hace mención de la misiva enviada por un religioso franciscano, en donde expone, a Gómez Jordana, que la actitud de los españoles respondía a los “atropellos” de los franceses²⁰⁶².

En éstos últimos años, el Arzobispo de Pompeyópolis se encontraba bastante delicado de salud, haciéndose cargo de la cuestiones del vicariato su futuro sucesor el padre José María Betanzos²⁰⁶³. Éste se convirtió en el principal interlocutor a partir de entonces entre la

²⁰⁵⁹ AMAE. Nantes. Caja. 675PO/D. N°89. Copia de nota enviada por Comisario Residente General de Francia en Marruecos al Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 16 de abril de 1926, desde Rabat.

²⁰⁶⁰ KOEHLER. Henri. *La Plage. Bolletín paroissial français de Tanger*. 1° Anne. N°1. Janvier 1923.

²⁰⁶¹ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Nota del padre Koehler al Cónsul General de Francia en Tánger con fecha de 5 de febrero de 1926 desde Tánger.

²⁰⁶² SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el mediterráneo...* pág. 230.

²⁰⁶³ José María Betanzos nacido en Luno-Guernica (Vizcaya) el 7 de septiembre de 1863, e ingreso en el colegio de misioneros de Santiago en mayo de 1880. Misionero en Marruecos sería designado vicario apostólico de la zona española desde 1926 hasta su muerte en 1949, con la titularidad de obispo de Gallópolis.

prelatura tangerina y las instituciones del gobierno español. Betanzos con fecha de marzo de 1926 informó al ministerio de Estado que la situación de desconocimiento en la que se había mantenido al padre Cervera sobre las negociaciones a propósito de la erección de parroquias francesas en Tánger, había disgustado profundamente al prelado. Afirmaba que desde los acuerdos firmados el 7 de febrero de 1924 se había dado vía libre para la institución de las parroquias francesas en Tánger de espaldas al obispo de Fessea²⁰⁶⁴. De igual manera comunicaba que, aún en su ignorancia, accedió a la petición que le hizo un comité de individuos de la colonia francesa para la erección de una capilla francesa en la ciudad. Betanzos y el propio gobierno de Madrid, compartían la opinión sobre el carácter político de la parroquia francesa, auspiciando dramáticamente que, ante la velocidad de la realización de los objetivos franceses, acabarían también de suplantar a los religiosos españoles en la ciudad de Tánger²⁰⁶⁵. El temor a que se diera una alteración de la situación del vicariato se mostró en la carta enviada por el secretario particular de Alfonso XIII a Fernando Espinosa de los Monteros²⁰⁶⁶ en la que se afirmaba el apuro que sintió el rey ante el disgusto de Cervera, que solicitaba su retiro a un convento. El problema era que esta situación pondría en grave aprieto a las misiones, ya que, en las negociaciones habidas en París en torno al nuevo estatuto de la ciudad, el Sr. Pointcaré, indicaba que entre los puntos a negociar estaba el mantenimiento del padre Cervera como vicario apostólico de la ciudad durante doce años *al cabo de los cuales el vicariato apostólico sería respectivamente desempeñado por un religioso español y uno francés*. El retiro de Cervera podía ser entonces aprovechado por el gobierno francés para la aplicación de dicha propuesta²⁰⁶⁷. En junio del mismo año, Betanzos envió una nota al subdirector general de la Dirección de Marruecos, Sr. Aguirre de Cárcer, en la que se comunicaba el viaje a Roma realizado por el franciscano francés Henry Koelher, temiendo

²⁰⁶⁴ ADT. Caja 267. Caja Tanger. Sainte Jean d'Arc. Carta del padre Cervera al ministro de Estado, José María Yanguas Messía (ministro de Estado entre el 3 de diciembre de 1925 y el 20 de febrero de 1927) con fecha de 25 de febrero de 1926, desde Tánger

²⁰⁶⁵ ADT. Caja 267. Caja Tanger. Sainte Jean d'Arc. Nota del padre Betanzos al ministerio de Estado con fecha de 5 de marzo de 1926, desde Tánger.

²⁰⁶⁶ Encargado del ministerio de Estado durante la dictadura de Primo de Rivera entre septiembre de 1923 y diciembre de 1925.

²⁰⁶⁷ AGA. (15) 3 81/9595. Expediente nº1. Informe del Secretario particular de S. M. el Rey, Emilio María de la Torre a Don Fernando de Espinosa de los Monteros. Con fecha de 27 de octubre de 1924 desde el Palacio Real. Madrid.

que en él se procediese a negociar la designación de un prelado francés a la muerte del padre Cervera²⁰⁶⁸.

Durante este periodo, la salud del padre Cervera se debilitó víctima de un ataque de apoplejía, hasta su fallecimiento ese mismo año. Las autoridades españolas temían, como se ha mencionado, que a su muerte, las autoridades francesas no solo tratasen de imponer un superior francés en Tánger, sino que pretendiesen negociar la supresión de la figura del obispado en Tánger, trasladándose la sede apostólica a Tetuán, capital del protectorado español, y que se negociase el nombramiento de un administrador apostólico para la zona internacional, suprimiéndose la titularidad de vicariato apostólico de Marruecos, título negociado que podría Cervera conservar hasta el año 1936²⁰⁶⁹. Lo cierto es que ya en abril de 1924, Lyautey había comunicado al ministro de Asuntos Exteriores, la necesidad que había de entrar en relaciones con la Santa Sede para que el sucesor de Cervera fuese dispuesto como vicario apostólico de Tetuán y administrador apostólico de la zona de Tánger²⁰⁷⁰.

La transmisión del título de vicario apostólico de Marruecos no solo le resultaba inadecuada al gobierno francés, sino también a la Santa Sede, ya que la jurisdicción del nuevo vicario no se correspondería con la totalidad de Marruecos, si pudiendo justificar tales ambiciones, como había expresado el cardenal Monseñor Francesco Borgongini, las diócesis in-partibus, por poder tener caracteres honoríficos, no así las vicarías apostólicas, que se ajustaban a realidades geográficas²⁰⁷¹. Borgongini así lo había expresado días antes al embajador de España, siendo partidario de la traslación de la sede vicarial y episcopal a Tetuán y la constitución de una administración apostólica para Tánger²⁰⁷². El cuerpo diplomático español cerca de la Santa Sede, ante la imposibilidad de rebatir las definiciones

²⁰⁶⁸ ADT. Caja. 267. Caja Tanger. Sainte Jean d'Arc. Nota confidencial del padre Betanzos al sudirector general de Marruecos, Sr. Aguirre y Cárcer con fecha de 26 de junio de 1926, desde Tánger.

²⁰⁶⁹ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente 1. Telegrama nº12 enviado por el Presidente del Consejo de Ministros al Embajador de España cerca de la Santa Sede con fecha de 6 de mayo de 1926, desde Madrid.

²⁰⁷⁰ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. Caja 89. Copia de nota enviada por Comisario Residente General de Francia en Marruecos al Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 16 de abril de 1926, desde Rabat.

²⁰⁷¹ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente 1. Telegrama nº14 de 10 de mayo de 1926 del embajador de España cerca de la Santa Sede al Presidente del Consejo de Ministros.

²⁰⁷² AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente 1. Telegrama nº 12 con fecha de 6 de mayo de 1916, del Embajador cerca de la Santa Sede al Ministerio de Estado.

de ésta, apostó por la formulación de un nuevo título para el sucesor de Cervera que incluyera el territorio internacional de Tánger, sugiriendo el de vicario apostólico de la zona española y de Tánger²⁰⁷³. La cuestión sobre la sucesión se convertía en un asunto peliagudo, ya que se mezclaban en las negociaciones con las de la fragmentación de la jurisdicción regular de los vicarios.

FRAGMENTACIÓN DE LA JURISDICCIÓN REGULAR DE LA MISIÓN FRANCISCANA DE MARRUECOS.

Nuevas e importantes preocupaciones acapararon el tiempo del ya anciano Monseñor Cervera. Se trató de las “innovaciones”²⁰⁷⁴ eclesiásticas que la Santa Sede introdujo en Marruecos, consistente en el nombramiento de un superior regular para el vicariato, detentadores de la jurisdicción regular²⁰⁷⁵ sobre los misioneros en cuanto a que eran miembros de la orden franciscana. Desde antiguo, esta competencia la reunía el superior de la misión en Marruecos, y posteriormente el vicario apostólico, aunando a un mismo tiempo la jurisdicción secular y la regular de los religiosos en el Imperio Jerifiano. Las quejas del ahora arzobispo de Pompeyópolis no se hicieron esperar ante lo que se consideraba una violación de sus competencias. Con fecha de 6 de diciembre de 1923 se enviaba un telegrama a Roma transmitiendo lo que a su vez había comunicado el padre Cervera al agente diplomático de España de España en Tánger afirmando lo siguiente;

El Excmo. Señor Arzobispo Vicario Apostólico se ve obligado a poner en conocimiento del gobierno español para que no nos tachen de antipatriotas, las innovaciones que tratan de introducir en la misión de Marruecos el Ministro General de la Orden franciscana. El Ministro General y su definidor tratan de nombrar en seguida para la Misión un Superior regular para el gobierno de la misma, es decir, un superior que

²⁰⁷³ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente 1. Telegrama nº14 de 10 de mayo de 1926 del embajador de España cerca de la Santa Sede al Presidente del Consejo de Ministros.

²⁰⁷⁴ El propio padre Cervera las califica como tales, sin embargo formaban parte del proceso seguido por Santa Sede, a través del cual la Iglesia católica en el momento en que procede a su implantación institucional en un territorio, con la constitución de una diócesis, lleva a cabo el desdoblamiento de la jurisdicción secular y regular que hasta entonces se habían mantenido unidas.

²⁰⁷⁵ Dentro de las órdenes religiosas existen dos tipos de jurisdicciones; una eclesial de carácter secular como sacerdotes de las Iglesia que son, manteniendo obediencia al superior inmediato en la jerarquía eclesiástica, en este caso el obispo, o en otros el prefecto, arcipreste etc, y una regular, en cuanto a que pueden pertenecer una orden religiosa sometidos a una regla sobre la que se fundamenta la orden, y que tiene sus propias jerarquías internas, estando a través de ellas ligadas al Roma, constituyendo una jerarquía paralela a la eclesiástica secular.

gobierne a los religiosos resultando de aquí que el Vicario Apostólico quedara sin súbditos. Para guardar o respetar el convenio entre la Santa Sede y el Gobierno español, celebrado el 27 de septiembre de 1879 sobre el nombramiento del Superior Mayor de la Misión de Marruecos, dice que el Vicario Apostólico seguirá siendo el Superior de la Misión, pero en rigor no es así, sino que el verdadero Superior será el que tratan de nombrar. Así, pues, cree deber de conciencia el señor Arzobispo poner todo esto en conocimiento de Su Majestad para que juzgue si esa innovación es o no contraria al Convenio citado (...)²⁰⁷⁶.

De la documentación se desprende que el nombramiento de un superior regular para las misiones tendría que hacerse, según el padre Cervera, con la autorización española, por el “patronazgo” que teóricamente sostenía España sobre las misiones de Marruecos. Es importante tener en cuenta la postura pro-regalista que había caracterizado al padre Cervera, en oposición a la figura de su predecesor. Vimos como Cervera fue uno de los principales opositores a la reunificación de la rama franciscana española a Roma, con la supresión de la comisaría hispana, y el sometimiento de las provincias franciscanas españolas al superior general. Desde su perspectiva, la aceptación de dicha “innovación” violaría lo acordado²⁰⁷⁷ entre la Santa Sede y Madrid el 27 de Septiembre de 1879. El gobierno español decidió atender las súplicas del anciano prelado, solicitando que se interviniese en el aplazamiento de este nombramiento por el superior de la congregación²⁰⁷⁸. Sin embargo, parece que el ministro general de la orden pidió ternas a los colegios de misioneros de Santiago y de Chipiona, no prestándose a las súplicas del arzobispo, que llegó incluso a amenazar nuevamente con su dimisión si el proyecto seguía adelante. Finalmente se eligió al padre Julián Alcorta, antiguo superior de la misión en Casablanca, como superior regular de la zona del protectorado español. El mayor problema al que se enfrentaban las misiones españolas ahora era que, a partir de entonces, el vicariato tangerino perdería cualquier tipo de vinculación con las misiones españolas que se encontraban en la zona del protectorado francés²⁰⁷⁹. Así las misiones españolas quedaban a merced de los superiores regulares franceses como lo estaban ya en los aspectos seculares de la misión del Vicario Apostólico de Rabat.

²⁰⁷⁶ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente 1. Telegrama nº66 del Subsecretario de Estado al Embajador de España cerca de la Santa Sede con fecha de 6 de diciembre de 1923 desde Madrid.

²⁰⁷⁷ Por otro lado supondría una violación de la propiedad, ya que tales misiones pertenecían a España, en lo que se refiere a la propiedad misma, así como los Misioneros están subvencionados por el Gobierno español.

²⁰⁷⁸ AGA. (15) 81/9595. Expediente 1. Telegrama nº106 del Embajador de España cerca de la Santa Sede al Subsecretario de Estado con fecha de 31 de diciembre de 1923 desde Roma.

²⁰⁷⁹ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Informe realizado por el padre Cervera al Presidente del Directorio Militar. Con fecha del 18 de Enero de 1924, desde Tánger.

Otro problema suponía que el nombramiento del superior regular, se realizó sin contar con la aprobación del gobierno español, ya que este requisito se refería tan solo al prefecto de las misiones y posteriormente al vicario apostólico. Para solucionar la situación, el propio padre Cervera, proponía:

-Que se procediese a llevar las negociaciones necesarias con la Santa Sede con el objeto de obtener de ellos la independencia de los misioneros españoles de la zona francesa de la jurisdicción del superior regular francés que se impusiera, pasando a depender del superior regular nombrado para la zona española.

-Que se llevasen a cabo las negociaciones convenientes con la República francesa para que los cónsules españoles de la zona gala, mientras dichas iglesias siguieran teniendo como titular propietario al gobierno español y estuvieran subvencionadas a través de la Obra Pía de los Santos Lugares, siguieran disfrutando del derecho de preferencia que les corresponde en la iglesias pertenecientes a las misiones españolas²⁰⁸⁰.

-Que, en caso de que los misioneros tuvieran que salir de sus misiones, previo a algún acuerdo entre Roma, se le exigiría al gobierno francés que hicieran lo posible por que salieran con el honor de los que se les consideraba que eran acreedores por las labores realizadas allí, y una vez fuera, fuesen objeto de las compensaciones morales y económicas necesarias²⁰⁸¹.

En la documentación se hace mención, por otra parte, a la actitud que mostraron los frailes de esas misiones al enterarse del giro de la situación, y así nos lo expresa en la documentación el padre Cervera;

“(…)Pero los frailes españoles no quieren aceptar esa ignominia, después de tantos años que sostiene España nuestras casas, que ha construido iglesias y escuelas, y que

²⁰⁸⁰ Un conflicto derivado de esta problemática, quizás con un carácter más anecdótico, era el relacionado con la posición de los cónsules de España en las iglesias de las misiones españolas de la Zona del Protectorado francés. Se había establecido tiempo atrás que los cónsules españoles tendrían un lugar preferente (en lo que a su colocación se refiere) en las Iglesias de Marruecos. Sin embargo, ahora se plantea la cuestión de si ha de seguirse con esta misma práctica o si por el contrario al dejar de practicarlas por encontrarse bajo territorio francés se consideraría una violación de este privilegio ratificado incluso por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide

²⁰⁸¹ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Informe del padre Francisco María Cervera al Presidente del Directorio Militar. Con fecha de 18 de Marzo de 1924 desde Tánger.

ahora los franceses lo quieren todo para sí, sujetándolos en todo a su servicio; pero nuestros misioneros están decididos a dejarlo todo pues dicen que ellos han profesado en unos Colegios de España para servir a las Misiones españolas, pero no para prestar servicios en una colonia francesa y favorecer sus maniobras y proyectos políticos; pues no es otro su objeto, como lo es el Vic. Apco. de Rabat puramente político, como se está viendo ahora que el Sr. Obispo ha ido una reunión política que tienen en Argelia todos los Obispos de aquellas regiones. Si fuera una reunión religiosa de todos los obispos del Norte de África, me hubieran debido convocar a mí también, que soy Obispo de Norte de África y más antiguo que ellos, y el que ha fundado la Misión francesa en Marruecos.(...)”²⁰⁸²

A través del documento se observa una vez más como los franciscanos españoles veían en la Iglesia francesa un instrumento fundamental en la acción colonial gala, formando parte de las estrategias políticas de la República.

No obstante para el padre Cervera, las reclamaciones no habían sido suficientes, considerando vacilante la actitud del gobierno español a la hora de llevar a cabo las reclamaciones indicadas, permitiendo, por tanto, lo que consideraba una violación de sus derechos eclesiásticos en el país norteafricano. Expresó su indignación en una carta de dirigida a Francisco Gómez-Jordana, por entonces vocal del Directorio, mostrando que:

“(...) me confirma una vez más las sospechas de que España está vendida al extranjero, sobre todo a Francia, y por eso vosotros, a pesar de vuestro buen deseo, no podéis hacer nada en Marruecos, ni en la parte militar, que tú conoces mejor que yo, ni en la parte civil ni en la religiosa, porque tenéis las manos atadas por tratados y convenios anteriores. (...)”²⁰⁸³.

A pesar de toda esta retórica de la violación de los “derechos” de Madrid sobre estas misiones, lo cierto es que, Cervera era consciente de que España, en el tratado hispano-francés de noviembre de 1912, había renunciado de sus privilegios²⁰⁸⁴ religiosos en la zona del protectorado francés. Jordana responde al vicario que, si estos se habían mantenido, tenía su razón en que:

“(..) El cumplimiento de este compromiso **[la renuncia a los derechos religiosos de España]** vino aplazándose como consecuencia de una política de resistencia pasiva

²⁰⁸² AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Nota del padre Cervera a Manuel Aguirre de Cárcer. Con fecha de 23 de Mayo de 1924 desde Tánger.

²⁰⁸³ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Nota enviada por el padre Cervera al General Francisco Gómez Jordana con fecha de 25 de mayo de 1924 desde Tánger.

²⁰⁸⁴ Esta renuncia se recoge en el artículo 8º del mismo Tratado.

por parte de los Gabinetes que siguieron al del Señor García Prieto, cuyo fundamento no es preciso aclarar de puro evidente (...).²⁰⁸⁵.

El gobierno llevó a cabo las gestiones necesarias con Roma para que dicha situación tuviera una solución satisfactoria para los intereses de España y del prelado, considerando un deshonor el permitir la definitiva pérdida de estas misiones. En las conversaciones llevadas a cabo entre el embajador de España en Roma y el cardenal Secretario de Asuntos Extraordinarios, Monseñor Borgongini, este último sostenía que la innovación de nombrar superiores regulares respondía a las súplicas que a la Santa Sede le habían llegado de los misioneros franciscanos españoles que, según sus informaciones, se quejaban de la administración regular que llevaba a cabo el vicario apostólico²⁰⁸⁶. Información un tanto contradictoria si se tiene en cuenta la reacción comentada por el propio padre Cervera ante la noticia de la creación de un superior regular en cada zona que los desvincularía de las misiones españolas propiamente dichas.

Por otra parte, el gobierno antes de tomar cartas en el asunto, planteó al padre Cervera una serie de cuestiones para que España, a la hora de llevar a cabo negociaciones con la Santa Sede, tuviera referentes a los que acudir. Especial interés manifestaba en saber si existía la posibilidad de que un convento o casa misión franciscana de un territorio pudiera depender de un superior regular que se encuentre en otra zona. Las consultas se hicieron con miras a seguir las recomendaciones explícitas del vicario de poner las casas-misión bajo la jurisdicción del superior regular de la zona española. Ante estas cuestiones, éste trató el asunto de la siguiente manera: era verdad que no encontraba un antecedente que pueda ser citado. A pesar de ello, planteaba un argumento que beneficiaba su tesis. Éste era que, si el número de misioneros de una nacionalidad determinada que se encontraban en las casas-misión, y si dichas construcciones eran subvencionadas por una nación que no estuviera presente en ese territorio, es decir en la zona francesa, y cuyos intereses representaban a la nación a la que pertenecían, era necesario que continuase la vinculación con la misma. Esta perspectiva, a

²⁰⁸⁵ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Informe enviado por el General Francisco G. Jordana, vocal del Directorio Militar, al padre Francisco M^a. Cervera con fecha de 20 de Julio de 1924 desde Madrid.

²⁰⁸⁶ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Informe del Embajador de España en Roma al Presidente del Directorio Militar. Con fecha de 21 de Julio de 1924 desde Roma.

pesar de no contar con un respaldo legal como tal, sería un argumento de peso para el logro de estos objetivos²⁰⁸⁷.

Ante la prolongación de las negociaciones, el gobierno, tras tener conocimiento de la situación dubitativa, comunicada un año antes, en la que se encontraban los misioneros de la zona francesa tras la implantación de un superior regular, sobre si someterse a la autoridad de éste o aguardar a la órdenes de España²⁰⁸⁸, decidió enviar un comunicado dirigido a los frailes residentes en las casas-misión españolas de la zona francesa. En él prohibía a los misioneros reconocer a los superiores regulares franceses en cuanto que súbditos españoles que eran y podían exigírselo. Este comportamiento se prolongaría hasta la finalización de dichas negociaciones. En ese mismo comunicado se afirmaba que, España, desde un punto de vista regular, tan solo reconocería como absoluto superior de la misma a un comisario superior regular español elegido canónicamente por la orden, otorgándole a él la jurisdicción que había tenido con anterioridad el vicario de Tánger. Tan solo a él correspondería la administración de las casas-misión españolas tanto en la zona española como en la francesa. Por otro lado, al vicario apostólico de Tánger se le habría de permitir tener el derecho de intervenir en el régimen, administración y culto de las iglesias y capillas católico-españolas tanto de la zona española como de la zona francesa. Estas condiciones las muestran como lógica contrapartida a los derechos que por “*deferencia a la Santa Sede*” tuvo el gobierno español con el vicariato apostólico de Rabat y el superior francés en su zona²⁰⁸⁹.

Al año siguiente, las autoridades francesas correspondientes procedieron a formular una queja²⁰⁹⁰ ante lo que consideraban un tratamiento injusto. En principio, la solución propuesta por el gobierno español fue rechazada por las autoridades francesas, recordando la renuncia a los privilegios religiosos que se firmó en el convenio hispano-francés de 1912.

²⁰⁸⁷ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº8. Breve estudio acerca de la Misión franciscano-española de Marruecos. Realizado por el padre Cervera a instancias de la petición realizada por Francisco Gómez Jordana, miembro del Directorio Militar para los asuntos de Marruecos. Con fecha de 8 de Agosto de 1924.

²⁰⁸⁸ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente nº1. A fin de que, según dice la documentación, “*no pueda tachárseles de antipatriotas*”. Comunicado del Padre José María Cervera, Vicario Apostólico de Marruecos al Presidente del Directorio Militar, con fecha de 6 de Abril de 1924.

²⁰⁸⁹ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Comunicación del Gobierno español a los padres Misioneros de la Zona francesa de Marruecos. Agosto de 1925.

²⁰⁹⁰ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Misiva enviada por el Ministro de Asuntos Exteriores Francés a la Embajada del Reino de España en París. Con fecha de 30 de Abril del año 1926. París.

Afirmaban que el gobierno español no podía pretender que los religiosos españoles fuesen tratados como los religiosos franceses en la zona internacional de Tánger. Afirmaban que la posesión de los lugares era de propiedad española, lo que no contradecía que estuvieran bajo jurisdicción de un superior y un vicario francés. Por otra parte, se reclamaba que no podían pedir tales requisitos, cuando en la zona española, las autoridades eclesiásticas españolas hacían lo mismo con los Hermanos Maristas. Ante esta última acusación, respondieron rápidamente las autoridades españolas reclamando²⁰⁹¹ que, el caso de estos hermanos era completamente diferente al de los franciscanos en zona francesa, ya que los maristas instalados dependían de una provincia española²⁰⁹². Vemos así que, aún en el año 1926, no se había solucionado el problema de las casas-misión en zona francesa. El fallecimiento del padre Cervera y la inestabilidad creada a la hora de designar un sucesor, fue aprovechado por Francia para incrementar las presiones en este asunto.

No obstante, en mayo de 1926, Francia accedió a las peticiones españolas de que las casas misión fuesen dirigidas por un superior regular español, sin embargo, ante la desconfianza que a las autoridades francesas les producía la figura del padre Alcorta, por tratarse como dice en la documentación de un “espíritu libre”, plantearon la idea de designar un superior regular español para las misiones españolas en zona francesa, independiente del superior regular de la zona española²⁰⁹³. El nuevo obispo tangerino, José María Betanzos decidió entonces, realizar un viaje a Roma para discutir en Santa Sede el asunto de las misiones españolas en zona francesa. A pesar de todo finalmente el padre Alcorta fue aceptado como superior regular de las casas-misión españolas del territorio francés. Esta situación de incertidumbre afectó a la actividad de las misiones españolas en territorio francés, expresándolo del siguiente modo el cónsul de España en Rabat en el año 1927;

“(…) me permito solicitar sus atención acerca del estado de perpetua anomalía y malestar que vienen desenvolviendo hace algún tiempo su vida estas casas de religiosos de la Misión Franciscana.

²⁰⁹¹ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Telegramas de mayo de 1926, intercambiados entre el Presidente del Consejo de Ministros y el Embajador de España en Roma.

²⁰⁹² Si bien el rechazo que existía hacia esta congregación era que se trataba de una congregación de origen francés. AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Telegramas de mayo de 1926, intercambiados entre el Presidente del Consejo de Ministros y el Embajador de España en Roma.

²⁰⁹³ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Telegramas de los días 18 y 21 de Mayo de 1926. Del Presidente del Consejo de Ministros al Embajador de España en Roma.

El verdadero fondo del asunto, las razones primeras de lo que ocurre, ni yo las conozco a ciencia cierta, ni V. necesitará que se expongan después del viaje que (aquí se cree que relacionado con esa cuestión) hizo a Roma Aguirre de Cárcer. (...)

Lo cierto es que los P.P. españoles que aquí venían residiendo, se van a España poco a poco y no se sustituyen con otros nuevos (porque nadie quiere venir me dicen, y que los Superiores no pueden a ello obligarles)

En Mazagán se ausentó el único Padre que quedaba, cuando siempre hubo allí dos, incluso en los años en que yo vivía en aquella localidad y en que la feligresía era mucho más escasa, así esta meses y meses aquella casa, a cargo de un lego solamente a efectos de custodia, sin funcionar los buenos locales que existen para clases; sin darse el Catecismo en español que era quizás el único medio de que no dejarán de practicar en cierto modo nuestro idioma los hijos de los compatriotas que toda su educación la hacen ya, sin influencia alguna que lo contrarreste, en las escuelas francesas; y diciendo los domingos la Misa el P. francés de la otra Iglesia.

Aquí en Rabat, donde también debiera haber dos en la nuestra, no hay más que un solo fraile desde antes de yo venir en 1924.

El Superior de Casablanca tiene autorización para marchar y no volverá a Marruecos ni va a ser reemplazado; y allí, donde hay más de 9.000 españoles, dejar un solo P. es absolutamente insuficiente y equivale a que se eclipse de hecho nuestra Misión.

El P. de Safi también se irá dentro de poco con licencia de unos meses y sin que nadie haya de reemplazarle por efecto de esa que se dice resistencia invencible de los demás religiosos a venir al Marruecos francés; y así poco a poco desaparece y se extingue algo tan antiguo y tradicional de la influencia española en este país.

A pesar de todo subsisten las Casas, quedan los ornamentos, los vasos, un considerable material que no es exclusivamente de la Orden, sino del Estado Español, como adquirido, costado y alimentado por la Obra Pía y de que no podría consentirse viniera a incautarse, a pretexto de necesidades de culto y por presunta dejación de nuestros misioneros ayer en una, hoy en otra, mañana en otra localidad de este Protectorado, el Vicario francés que en él está ejerciendo jurisdicción.

El daño de almas es grandísimo y no es de olvidarse, aunque más que a nadie interese ese aspecto y la consiguiente responsabilidad moral, a nuestros religiosos mismos; pues huelga decir que si a ellos erales trabajoso, empleando su idioma, legalizar uniones irregulares de los españoles, moralizar sus vidas en todos los órdenes, asistir a moribundos, hoy con solo los frailes franceses en unos sitios y en otros poco menos, las colectividades nacionales viven como rebaños, sin vida ninguna espiritual.

Pero aparte de eso, creo que interesa meditar sobre la situación y ver de ponerla remedio, porque la paulatina y a este paso pronta extinción de la Misión española en estas tierras, haría desaparecer uno de los pocos resortes de influencia moral que aún conservábamos y que, aunque viviera más que de otra cosa de tradición y de recuerdo, sería lamentable se apagara y muriera de modo tan callado y deslucido (...).²⁰⁹⁴

²⁰⁹⁴ AGA. Caja (15) 81/9595. Expediente nº1. Informe enviado por el consulado de España en Rabat al conde de Jordana, Director de Marruecos y Colonias. Con fecha de 14 de marzo de 1927. Desde Rabat.

CAPÍTULO IX. LA LABOR PEDAGÓGICA Y ASISTENCIAL DE LOS FRANCISCANOS BAJO EL GOBIERNO DEL PADRE CERVERA. 1896-1926.

LA LABOR PEDAGÓGICA Y EVANGELIZADORA.

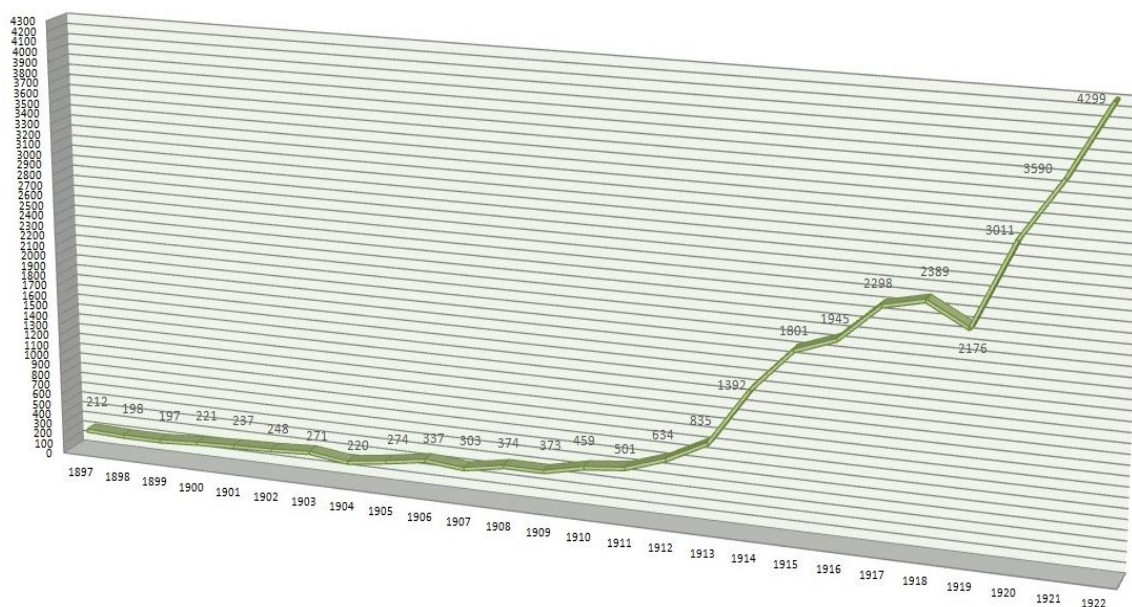
Durante el gobierno de Francisco María Cervera empiezan a surgir cada vez un mayor número de poblados habitados por españoles, cuyo número había aumentado exponencialmente con la creación del protectorado franco-español²⁰⁹⁵. Bernabé López García nos habla de la existencia de un efecto llamada tras la implantación del sistema de protección, tanto de españoles y franceses, como de italianos y europeos de la vecina Argelia²⁰⁹⁶. A partir de entonces el número de franceses en el país iría superando al de españoles, exceptuando en la zona española. La propia Tánger, tras el establecimiento del protectorado comenzaría un proceso de recesión demográfica que hizo que ya en 1915 fuese relegada a un segundo lugar en importancia por el número de habitantes de origen europeo²⁰⁹⁷. No obstante la emigración española supuso un notable aporte poblacional a las colonias españolas ya existentes. En la siguiente gráfica, se observa el crecimiento de población que tuvo lugar en estas primeras décadas del siglo XX. No obstante, en las actas, a través de la información de las fuentes misionales no es posible hacer una medición por comunidades, ya que los religiosos incluían los bautizados al margen de su nacionalidad. No obstante sobre la emigración española durante estos años han trabajado autores como Bernabé López García, Mohammed Dahiri o Mimoun Aziza.

²⁰⁹⁵ DAHIRI. Mohammed. “La emigración española a Marruecos”...pp. 184-186.

²⁰⁹⁶ LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “Aportación a la historia demográfica del Maghreb del siglo XX: los españoles en Marruecos”...pág. 209.

²⁰⁹⁷ LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “Aportación a la historia demográfica del Maghreb del siglo XX: los españoles en Marruecos”...pág. 215.

Bautismos entre 1897 y 1922 (Padre Cervera)



GRÁFICA 2. BAUTISMOS REGISTRADOS DESDE 1897 HASTA 1922, ELABORADA A PARTIR DE LOS DATOS DE .LÓPEZ. José. *Memoria sobre la Misión Franciscana de Marruecos o apuntes históricos estadísticos*. Tánger. Tipografía hispano-árabe de la Misión Católica. 1924

El gobierno español pretendió llevar a cabo un control de las entradas, con el fin de que estas se compusieran fuesen de gentes con posibilidad de desarrollar una labor en el país norteafricano, tratando de excluir aquellos sectores de población considerados marginales²⁰⁹⁸. Los nuevos aportes de demográficos de España, mayoritariamente del sur península, transformaron la dinámica de asentamiento hasta entonces llevadas a cabo en Marruecos, especialmente en la zona española del protectorado. Gran parte de estos colonos se fueron asentando al ritmo que se producían las ocupaciones militares por el territorio. En algunas de éstas nuevas poblaciones rápidamente se edificaron iglesias y escuelas²⁰⁹⁹. Así la presencia franciscana en la región oriental del protectorado se vinculó directamente a las campañas

²⁰⁹⁸ AZIZA. Mimoun. "La emigración española hacia Marruecos en la primera mitad del siglo XX: un primer balance" (pp. 153-175). En LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. LARRAMENDI. Miguel Hernando de. *Historia y Memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*. Madrid. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. 2007. Pág. 162.

²⁰⁹⁹ Igualmente se abrieron nuevas parroquias en la ciudad de Tánger, como la Iglesia del Espíritu Santo en 1904, o el Sagrado Corazón de Jesús, en la cuesta de la playa, en el año 1907. Otras instituciones creadas bajo su gobierno es Tánger, con un carácter más pedagógicos fueron la Estación Meteorológica creada en el año 1912, o la Biblioteca Escolar creada en 1918.

militares desplegadas por el ejército español. También ahora, en la zona del Rif, se enlazaron los intereses empresariales en la zona con las labores de los franciscanos, adquiriendo notoriedad la relación establecida con las empresas de extracción de minerales anteriormente citadas. En definitiva, la instalación de empresas e instituciones propias del protectorado aceleró el establecimiento de estas poblaciones europeas, pudiendo observarlo en los registros de las actas bautismales de los religiosos franciscanos:

Entre las nuevas casas-misión que procedieron a abrirse durante la prefectura y vicariato de Cervera fueron las de;

-Arcila. El pequeño local constituido en el año 1912 fue el origen de la misión franciscana en Arcila (Assilah). En 1912 el majzén donó a la misión un solar para la construcción de la iglesia y casa misión que fueron inauguradas en 1913. Fue finalizada la construcción de la iglesia en 1929, estando bajo la advocación de San Bartolomé²¹⁰⁰. Desde Arcila se atendían los poblados con cristiandades de Tscnim Sidi Hamani y T'lata de Raisana.

-Rincón del Medik. Casa-misión, constituida en 1918 gracias al padre Antonio Luengo, que constituyó una vicaria parroquial de Tetuán, sin escuelas de los misioneros. De él dependían la asistencia de los cristianos de Castillejos y la Restiga²¹⁰¹. La iglesia se encontraba bajo la advocación de San Francisco. En principio estaba siendo erigida la capilla por las autoridades militares, cuando se levantaron suspicacias entre los franciscanos ante el temor de que finalmente la capilla fuera entregada por el ministerio de Guerra a capellanes militares. El propio Cervera, ya el 26 de octubre de 1917, informó al ministro de Estado de la necesidad de que fuese entregada a los frailes franciscanos, aclarando que la jurisdicción castrense tenía un carácter más personal que territorial, y que por estar enclavada en su jurisdicción, era lógica su entrega al vicariato²¹⁰².

²¹⁰⁰ PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959*. Tipografía Hispano-Árabe de la Misión Católica. 1959. Tánger. Pág. Pp. 195-196.

²¹⁰¹ AGA.. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº8. Estudio memoria del Vicario Apostólico, Monseñor Betanzos, obispo de Gallipoli dirigido a la Alta Comisaría de Marruecos, con fecha de 20 de diciembre de 1928, desde Tánger.

²¹⁰² AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 5. Informe del padre Cervera al Ministro de Estado con fecha de 26 de octubre de 1917, desde Tánger.

-Alcazarquivir. Misión fundada en el año 1911 por el fraile franciscano P. José Álvarez Infante. Desde Alcazarquivir se atendía espiritualmente los siguientes núcleos, donde residían pequeñas colonias de cristianos, como Tafor, Tastoi, Soko el Janis de Beniarós, y Taserat. Tras esta fundación tuvo lugar otra en 1916, y una última en el año 1925, bajo la advocación de Santa Cruz, siendo finalizada en los años treinta, cambiando la advocación por la del Sagrado Corazón de Jesús. A esta iglesia había que sumar las capillas del colegio de los maristas y la del hospital militar.

-Río Martil. La misión franciscana fundó aquí, a pocos kilómetros de Tetuán, una casa misión e iglesia en el año 1916, por los padres Luis Oleaga y Mariano Fernández²¹⁰³ a la que inmediatamente se sumaría una escuela, con una cantina escolar, abierta en abril de ese mismo año²¹⁰⁴. De la casa-misión de Río Martil, que constituía una vicaria parroquial dependiente de Tetuán, dependían los poblados de Wad Lau y Punta Pescadores²¹⁰⁵. La iglesia se encontraba bajo la advocación de la Inmaculada Concepción. Posteriormente y, ante el cada vez mayor número de habitantes cristianos en la ciudad, se conformó posteriormente la parroquia de Río Martil.

-Uixan. Poblado formado por los obreros que trabajan para la Compañía Española de las Minas del Rif²¹⁰⁶. Originalmente los padres Alfonso Rey y Faustino Martínez ejercían sus labores parroquiales en el centro minero de San Juan de Minas, a pocos kilómetros de minas de Uixan. Sin embargo el aumento de la importancia de este segundo centro hizo que los franciscanos instalasen en el año 1916 una escuela para niños, bendecida por el padre Juan Rosende. La misión franciscana terminó por

²¹⁰³PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959...*Pp. 198-199

²¹⁰⁴ PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959...* Pp. 111-112.

²¹⁰⁵ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº8. Estudio memoria del Vicarios Apostólico, Monseñor Betanzos, obispo de Gallipoli dirigido a la Alta Comisaria de Marruecos, con fecha de 20 de diciembre de 1928, desde Tánger.

²¹⁰⁶La Compañía Española de la Minas del Rif fue una sociedad anónima fundada el 21 julio de 1908 por la agrupación de varias iniciativas empresariales volcadas a la explotación minera del territorio. Tuvo su origen en el Sindicato Español de Minas del Rif constituido un año antes. En dicha compañía confluían los intereses empresariales con los de ciertos círculos políticos, estando reflejado en individuos como Álvaro Figueroa Torres (conde de Romanones).

establecer la casa misión el 7 de septiembre de 1919, instalándose los citados padres de Minas de San Juan en el fuerte del Carmen²¹⁰⁷. Lo cierto es que poco después de la constitución de la misma ya encontramos quejas de los religiosos franciscanos sobre el escaso apoyo mostrado por la compañía a los intereses de los religiosos, afirmando que “(...) la Compañía de Minas no se mueve para lo religioso (...)”²¹⁰⁸. A pesar de todo, los religiosos nos informan como el culto era enteramente mantenido por la compañía, siendo ella quien pagaba las hostias, traídas de Málaga²¹⁰⁹. La guerra contra Abdelkrim paralizó el funcionamiento de la misma, no volviendo a funcionar hasta 1924²¹¹⁰. Al igual que Rio Martil constituía una vicaria parroquial de Nador. La Iglesia se encontraba bajo la advocación de Nuestra Señora del Carmen.

-Nador. En los orígenes de la creación de dicha casa misión encontramos un conflicto de jurisdicciones y de intromisión por parte de la autoridad militar de Melilla. Con fecha de 14 de enero de 1913, la comandante general de Melilla comunicaba a ministerio de Estado la necesidad de establecer una parroquia para evitar que los cada vez más numerosos españoles de Nador tuviesen que ir a bautizar a sus hijos a Melilla²¹¹¹. Sin embargo, el propio ministerio denegó dicha autorización al establecer que tan solo al vicariato apostólico de Marruecos, a cuyo territorio pertenecía Nador, correspondía la fundación de una parroquia²¹¹². Establecida la misión finalmente en el año 1915, con el apoyo del entonces comandante general de Melilla, Francisco Gómez Jordana, fue su primer cuasipárroco y presidente de la misión el padre Juan Rosende. Inicialmente estuvo situada la misión en un barracón

²¹⁰⁷ MOGA ROMERO, Vicente. *Un siglo de hierro en las minas del Rif. Crónica social y económica*. Melilla. Biblioteca de Melilla. 2010. Pág. 64.

²¹⁰⁸ ADT. Caja. 261. Correspondencia Avelino Muiños. 1913-1921. Nota del padre Avelino Muiños al padre Cervera con fecha de 1 de diciembre de 1920, desde Nador.

²¹⁰⁹ ADT. Caja 270. Monte Uixan. Correspondencia del padre Alfonso Rey. Carta de Alfonso Rey al padre Betanzos, secretario por entonces de Cervera, con fecha de 9 de octubre de 1919, desde las minas de Uixan.

²¹¹⁰ PAZOS, Manuel. R. *Misión Franciscano-española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959...* pág. 113.

²¹¹¹ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 5. Informe de la Capitanía General de Melilla al Ministerio de Estado con fecha de 14 de enero de 1913, desde Melilla.

²¹¹² AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 5. Informe del Ministerio de Estado a la Capitanía (Comandancia) General de Melilla con fecha de 24 de enero de 1913 desde Madrid.

alquilado²¹¹³. Nador se convirtió en la principal casa misión de los franciscanos en la zona oriental. El 20 de julio de 1921 se procedió a la erección de una iglesia, junto a una escuela, bajo la advocación del apóstol Santiago el Mayor. Como el propio padre Cervera afirmaba, la iglesia de Nador, se trató del primer gran templo cristiano levantado en el Rif y de ahí que solicitara al ministerio que en su inauguración no se reparase en gastos, pretendiendo darle todo el realce posible, tratando de esa manera de impresionar a los rifeños²¹¹⁴. Desde Nador se asistían a los siguientes poblados de la zona; Zeluán, Monte Arruit, Tistudin, Drar Dius, Tafersit, Midar, Eslef, Zaio, Cabo de Agua, Soko al Arba'a de Arkeman, Segangan, Setolazar, Afra, Kandusi, Bar Quebdani, Ben Tieb²¹¹⁵. Como hemos afirmado anteriormente, pocos días después de la inauguración de la Iglesia, ésta fue saqueada por las tropas rifeñas de Abdelkrim. Tras la reconquista de la ciudad rifeña por parte de las tropas españolas fue reinaugurada el 21 de diciembre de 1921 con el apoyo de la alta comisaria y la comandancia de Melilla, considerando el vicario, el concurso a la misma como *una expresiva manifestación de entusiasmo y adhesión, por parte del pueblo y de nuestro ejército hacia la religión y hacia la Patria-España*²¹¹⁶. Posteriormente, en la misión de Nador, estaban al frente, en 1924, tres religiosos, dos sacerdotes y un hermano lego. Había escuelas particulares a las que se fueron añadiendo las gubernamentales, para una población en aquel entonces de 3.603 católicos²¹¹⁷.

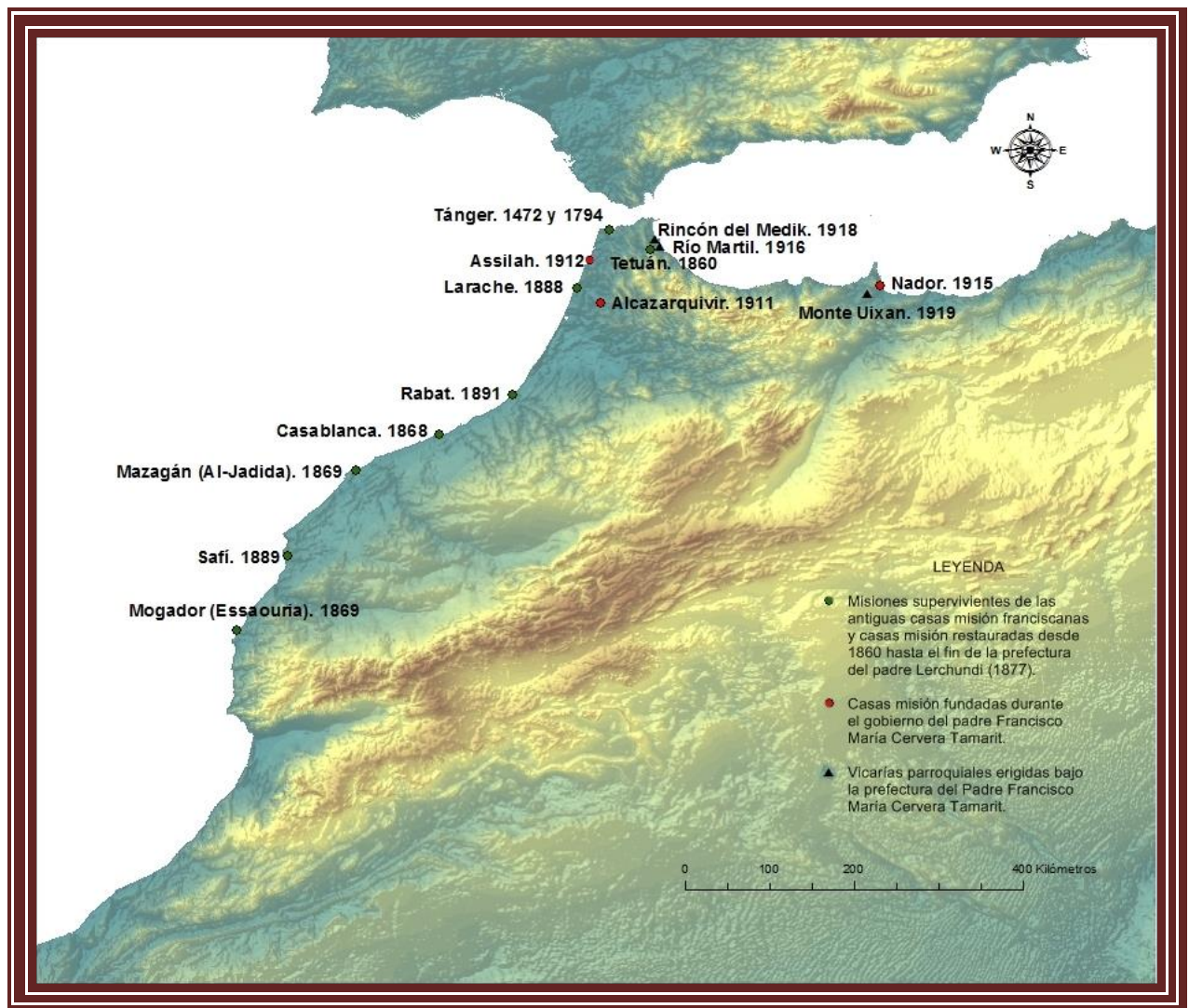
²¹¹³ ADT. Caja 118. Expediente XII. Informe sobre la situación del Vicariato Apostólico realizado en octubre de 1928. Pág. 12.

²¹¹⁴ AGA. Caja. (15) 81/9596. Expediente 5. Informe del padre Cervera al Ministro de Estado con fecha de 2 de julio de 1921, desde Tánger.

²¹¹⁵ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente nº8. Estudio memoria del Vicarios Apostólico, Monseñor Betanzos, obispo de Gallipoli dirigido a la Alta Comisaria de Marruecos, con fecha de 20 de diciembre de 1928, desde Tánger.

²¹¹⁶ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente 5. Informe del padre Cervera al Ministerio de Estado con fecha de 30 de diciembre de 1921 desde Tánger.

²¹¹⁷ LÓPEZ. José María. *Memoria sobre la Misión franciscana de Marruecos. Apuntes histórico-estadísticos*. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. 1924. Tánger. Pág. 117.



MAPA 6. CASAS MISIÓN Y VICARIAS PARROQUIALES FUNDADAS BAJO EL GOBIERNO DEL PADRE FRANCISCO MARÍA CERVERA TAMARIT (1896-1926).

(Fuente. Elaboración propia).

Al año siguiente de la muerte de Cervera, se abrió otra misión en Alhucemas (Villa Sanjurjo). La creación de establecimientos misioneros en la zona oriental del protectorado respondía a las necesidades asistenciales que generaba el programa de colonizaciones, con el que se trataba de materializar el ya antaño proyecto de hacer de desviar la emigración española hacia Marruecos en vez de hacia la vecina Argelia francesa²¹¹⁸. La implantación de

²¹¹⁸ AZIZA. Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español...*pp. 53-58.

colonos españoles fue realizada inicialmente por compañías agrícolas como la Compañía Agrícola Marroquí S.A. quien adquirió unas 3000 hectáreas cerca del Mulaya. Se trató de una implantación previa a la llegada del ejército²¹¹⁹. La Compañía Española de Colonización Agrícola²¹²⁰, fundada en Nador en 1915, destacó en este ámbito. Se trató de una compañía de colonización cuyos fondos provenían de la Compañía de la Minas del Rif, teniendo ambas el mismo presidente, lo que nos da una idea de la interdependencia existente entre los distintos proyectos empresariales españoles en la zona oriental. No fue hasta la normalización de la implantación de la Sociedad Española de Minas del Rif, después del periodo dominado por Bu Hmara y los conflictos que tuvieron lugar en la zona desde 1909, cuando se iniciaran los proyectos de la compañía agropecuaria²¹²¹. Se planteaba vehicular el flujo migratorio del levante español hacia el Rif, a pesar de que en su mayoría los primeros colonos fuesen españoles procedentes de la vecina Argelia. A diferencia de lo que sucedía en la zona occidental, Yebala y en menor medida en Gomara, en donde la instalación de colonos había sido producto de una iniciativa individual de familias que progresivamente se habían instalado en el territorio²¹²², en la zona oriental nos encontramos con un modelo colonizador programado desde grandes compañías²¹²³. Vemos, por tanto, como la expansión de la misión fue ligada por tanto a toda una planificación de colonato en las tierras del Rif. Las autoridades conscientes de la importancia que para el establecimiento de una misión religiosa suponía para asegurar el sostenimiento de los nuevos núcleos, no dudaron en proceder a la financiación de dichos centros²¹²⁴, siendo el caso más claro el de las minas de Uixan, cuyos gastos hemos visto que corrieron a cargo de la empresa minera.

²¹¹⁹ MARTÍN CORRALES. Eloy. "Intereses catalanes en la expansión colonial española en el Norte de África"...pág. 103.

²¹²⁰ Tras el fin del conflicto rifeño se constituyó la Dirección de Colonización (1928), organismo cuya misión consistió en la elaboración de una legislación migratoria, con el objetivo de adaptar el código laboral a la situación existente en Marruecos.

²¹²¹ MOGA ROMERO. Vicente. *Un siglo de hierro en las minas del Rif*...pp. 50-51.

²¹²² Lo que no excluía la existencia de grandes Compañías agrícolas, como la Compañía Agrícola del Lucus, que constituían grandes extensiones de tierra, como afirma María Rosa de Madariaga, a la manera de grandes cortijos andaluces. DE MADARIAGA. María Rosa. *España en el Rif*...pág. 319.

²¹²³ DE MADARIAGA. María Rosa. *España y el Rif*...pág. 315.

²¹²⁴ Tras la caída de Nador en manos de los rebeldes rifeños de Abdelkrim, y su posterior reconquista, no dudaría el general en Jefe en proceder, al margen de los presupuestos otorgados a los religiosos desde gobierno, al pago para la reconstrucción de la iglesia y la restitución de los objetos litúrgicos como lo señala el padre Betanzos.

IGLESIAS DE LAS CASAS-MISIÓN CONSTITUIDAS BAJO EL GOBIERNO DE FRANCISCO MARÍA CERVERA.



Foto 20: San Bartolomé, Asilah (Fuente: Fondo documental del autor)



Foto 21: I. de la Inmaculada Concepción de Río Martil.(Fuente: F.D.A.)



Foto 22: Santiago de Nador (Fuente. F.D.A)

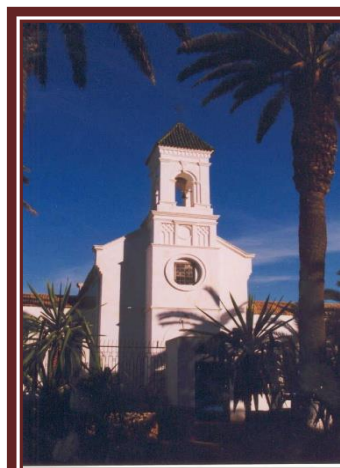


Foto 23: San Francisco de Rincón del Medik (Fuente. F.D.A)

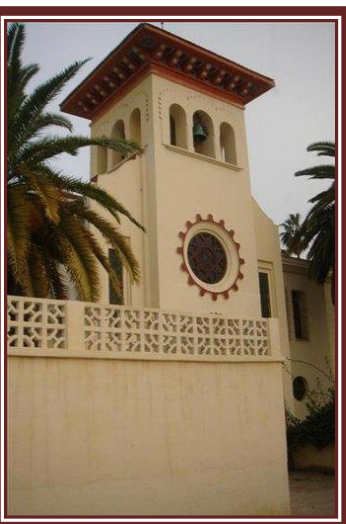


Foto 24: Santa Cruz de Alcazarquivir (Fuente: F.D.A)

Al igual que se produjo durante el gobierno del padre Lerchundi, a la expansión de casas-misión por nuevos núcleos, se fueron igualmente incorporando nuevos centros docentes en los que los religiosos podían atender las necesidades de los niños de las colonias españolas. En la ciudad de Larache, se estableció un centro de enseñanza gratuita en el año 1901. Posteriormente, en el año de 1915, se inauguraron las escuelas de los maristas²¹²⁵, que pasarían a ser designadas como la Academia Politécnica²¹²⁶ y de cuya presencia se quejó el obispo Cervera, criticando su carácter elitista, al cobrar por la enseñanza. En Tetuán, tras la constitución del protectorado, otra congregación religiosa, esta vez los marianistas²¹²⁷, constituyeron el conocido como Colegio del Pilar, también de carácter privado y de pago, frente a las escuelas regidas por los franciscanos. También se creó un centro de enseñanza para niñas establecido por las Hijas de Caridad²¹²⁸ en Tetuán, instaladas en el año 1921, constituyendo el centro Colegio María Milagrosa²¹²⁹. Posteriormente, en 1934 fueron sustituidas por franciscanas. En el año 1926 el Procurador General de las Escuelas Cristianas (Maristas), Arsenio Ángel, envió una instancia al vicariato donde comunicaba una solicitud a las autoridades españolas consulares para el establecimiento en Tánger de un colegio de secundaria, así como subvención para su instalación. Concedor de las reticencias que ante la introducción de nuevas congregaciones tenían las autoridades y los franciscanos, dicho procurador remitió las acciones llevadas por los miembros de su congregación en beneficio de España en las difíciles horas tras el desastre de Annual, donde se apresuraron a ayudar a las

²¹²⁵ La Congregación de los Hermanos Maristas fue fundada por Marcelino Champagnat en 1816 en La Valla en Gier, en el departamento del Loira. Su misión tiene una carácter fundamentalmente pedagógico en un momento en que lo que se hace necesario llevar a cabo una labor recristianizadora tras los efectos dejados por el fenómeno revolucionario francés. Curiosamente no se trata de una congregación de clérigos, ya que no se aceptan individuos con aspiraciones al sacerdocio.

²¹²⁶ GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el Norte de Marruecos. (1912-1956)*...pág. 320.

²¹²⁷ La Sociedad de María, orden religiosa nacida de la mano de José Chaminade en 1817, en la ciudad de Burdeos. Su principal objetivo era pedagógico. Con el tiempo, su preparación hizo de ellos una de las instituciones católicas más prestigiosas del mundo en el ámbito de la educación. Han mantenido una composición mixta de sacerdotes y laicos. El fundador pretendía crear una congregación de marcado tinte igualitario entre ambos grupos.

²¹²⁸ Quienes en fecha de 1928 llegaban al número de ochenta. "Cuadro estadístico del Vicariato Apostólico de Marruecos. 1928" En *Mauritania*. Año II. Número X. 1 de febrero de 1929.

²¹²⁹ GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos*...pp. 327-329.

autoridades españolas en la tarea de enterrar los numerosos muertos de Monte Arruit. Igualmente hacía declaración en favor de la españolización de Tánger²¹³⁰. Dicha solicitud fue remitida a la Dirección de Marruecos y Colonias, que declaró que su apertura podía realizarse sin su autorización, expresando su extrañeza ante semejante petición. El vicario no dudó, en remarcar una vez más, la necesidad que había de gestionar con su persona los asuntos de las congregaciones religiosas en Marruecos, más cuando se trataba de una congregación de origen francés. A pesar de que su procurador fuese un español, Cervera consideraba que los votos realizados por los mismos creaban lazos de obediencia superiores a los derivados de la nacionalidad. Señala pues el vicario que era necesario expresar al procurador que el gobierno no intervenía en dichos asuntos, así que se denegaba la subvención ante la imposibilidad presupuestaria existente²¹³¹. Realizada la comunicación al consulado general de España en Tánger, este participó su posición al respecto en términos muy similares a los llevados a cabo por la Dirección, considerando que la implantación de los mismos vendría a ser considerada *harto enojosa para los frailes franciscanos que rigen y enseñan en las Escuelas Alfonso XIII*²¹³². Finalmente, el gobierno español comunicó a dicha procuraduría que, considerando loable la intención de los mismos en pro de la obra española, consideraban imposible acceder a sus deseos por encontrarse Tánger en situación internacional teniendo para ello que someterse a las disposiciones del artículo 12º del Estatuto, así como denegando, por falta de presupuesto, la subvención solicitada²¹³³. Se muestra así, una vez más, la convergencia de intereses entre el gobierno y los misioneros, considerando el papel de los frailes franciscanos como elemento indispensable para el mantenimiento de la influencia española en la ciudad, influencia que por otra parte era cada vez menor ante la competencia con las escuelas e instituciones francesas.

²¹³⁰ AGA. Caja (15) 81/10414. Expediente 1. Nota del Procurador de la Congregación de las Escuelas Cristianas al Ministro de Estado con fecha de 1 de agosto de 1926, desde Madrid.

²¹³¹ AGA. Caja (15) 81/10414. Expediente 1. Nota de la Dirección de Marruecos y Colonias al Ministerio de Estado con fecha de 2 de septiembre de 1926, desde Madrid.

²¹³² AGA. Caja (15) 81/10414. Expediente 1. Nota del Consulado de España en Tánger al Presidente del Consejo de Ministros y Director de Colonias y Marruecos, con fecha de 28 de octubre de 1926, desde Tánger.

²¹³³ AGA. Caja (15) 10414. Expediente 1. Nota del Presidente del Consejo de Ministros y Director General de Marruecos y Colonias al hermano Arsenio Ángel, procurador general de las Escuelas Cristianas. Con fecha de 12 de noviembre de 1926.

En lo que respecta al número de escuelas de los franciscanos hasta la creación del protectorado, el investigador José Domínguez Palma procedió a elaborar el siguiente cuadro en donde nos muestra la evolución de las escuelas franciscanas hasta 1912.

Años.	Escuelas.	Alumnos.
1896	18	750
1897	18	1076
1898	18	789
1899	18	806
1900	18	910
1901	17	980
1902	12	1029
1903	21	1045
1904	21	1072
1905	21	1184
1906	20	943
1907	20	1143
1908	21	1692
1909	21	1523
1910	21	1561
1911	24	1145

Tabla 3: CUADRO CONFECCIONADO POR JOSÉ DOMÍNGUEZ PALMA EN SU ARTÍCULO LA ENSEÑANZA Y EL SISTEMA EDUCATIVO EN MARRUECOS ANTES DEL PROTECTORADO ESPAÑOL. Pp. 17-18. EN file:///C:/Users/ricardo/Downloads/Dialnet-LaEnsenanzaYElSistemaEducativoEnMarruecosAntesDelPr-1183052.pdf. (10/01/2014).

La creación de una escuela de enseñanza secundaria fue el mayor logro realizado por los religiosos franciscanos durante el gobierno del padre Cervera. La creación de un centro de éstas características había sido uno de los proyectos más ambiciosos. La creación de este centro vino de la mano de la concesión de un donativo por parte de un miembro de la

aristocracia española; el marqués de Casa Riera²¹³⁴. El ya citado Gonzalo de Reparaz negoció, en connivencia Alfonso XIII, para la obtención de un donativo del citado aristócrata, con el fin de invertirlo en la mejora y modernización del hospital en Tánger, que superase al creado por los religiosos franciscanos debido a su lamentable estado en 1908²¹³⁵. Desde un primer momento, en un primer encuentro en Barcelona entre el rey y el marqués, el aristócrata ofreció un donativo de 50.000 pesetas para la construcción de unas escuelas en Tánger, lo que supuso ya una desviación del objetivo establecido entre el intelectual y el rey²¹³⁶. El marqués aumentó la suma a 300.000 pesetas, cuando el presupuesto inicial que le solicitaba Alfonso XIII era 250.000, sin embargo, lo hizo a condición de que éstas fuesen destinadas a la construcción de unas escuelas, regentadas por los religiosos franciscanos²¹³⁷. Reparaz en sus escritos, acusaba al ministro plenipotenciario de España, Alfonso Merry y Colom de haberse presentado como la figura que había posibilitado la obtención del donativo para las escuelas de Tánger²¹³⁸. Reparaz veía que invertir el dinero en la construcción de la escuela era derrocharlo, más conociendo, afirma en una carta dirigida Emilio M. Torres, la escasa calidad de la enseñanza de los frailes franciscanos, no así de otras órdenes²¹³⁹. En la famosa intervención parlamentaria del año de 1909, el diputado Villanueva se volvió a hacer eco de la desviación del destino original de dicho donativo, reiterando nuevamente la necesidad de cambios que había en, por ejemplo, la cocina del hospital donde, por su escasa adaptación al ámbito, provocaba la repulsión de los naturales de la zona, por lo que la trascendente influencia que podía tener el hospital quedaba extremadamente limitada²¹⁴⁰. Francisco

²¹³⁴ Don Alejandro de Mora y Riera. II Marqués de Casa Riera.

²¹³⁵ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. II parte. Trabajando por España. Libro I. A la conquista de Tánger*. Linotype Moderna.Barcelona. pág. 118.

²¹³⁶ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. II parte. Trabajando por España. Libro I. A la conquista de Tánger...*pág. 140.

²¹³⁷ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. II parte. Trabajando por España. Libro I. A la conquista de Tánger...*pág. 153.

²¹³⁸ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. II parte. Trabajando por España. Libro I. A la conquista de Tánger...*pág. 180.

²¹³⁹ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. II parte. Trabajando por España. Libro I. A la conquista de Tánger...*pág. 184.

²¹⁴⁰ ADT. Caja 118. Carpeta IX. Legajo. 144. Extracto oficial de la de la sesión celebrada el jueves 18 de marzo de 1909. Congreso de los diputados. Presidencia del Excmo. Señor Eduardo Dato. Pág. 7.

Cervera Baviera, pronunció igualmente en su discurso contra la actividad pedagógica de los religiosos, arguyendo que;

“(…) ¡Para dar enseñanza! Señores diputados todas las noticias que tengo de la enseñanza que se da en esa escuela de Tánger son que es más que deficientísima, no van a ella más que los que no la conocen y llevan a sus hijos allí para arrepentirse a poco porque ven su deficiencia absoluta, y van a ellas, todos aquellos que dependen de esa Orden franciscana y de las personas que les son afectas, porque se amenaza y se priva del trabajo y de la protección y de la ayuda si no cumplen deberes religiosos y no se vive apegado al convento, y es claro todos los desdichados que necesitan auxilio y protección llevan a sus hijos allí, pero, en total probablemente no llegarán a cuarenta, y todos los demás va a las otras escuelas (...)”²¹⁴¹.

Para la construcción de la escuela de secundaria los frailes franciscanos señalaron los intentos reiterados de grupos cercanos a la franc-masonería para que arrebatasen las escuelas a los religiosos, señalándolo de la siguiente manera el padre Betanzos;

“(…) Para los masones (...) tampoco les importaba que la Misión Católica (...) cediera gratis el solar para construir los dos pabellones y ofreciera en la misma forma un religioso franciscano para que ejecutase los planos como los ejecutó. A los hermanos les interesaba disfrutar de los buenos sueldos que el Estado daría a los que se encargasen de la enseñanza. Pero hasta en eso salió al encuentro la Misión, ofreciendo profesorado titulado, gratuitamente.

No obstante tantas razones a favor de nosotros, los masones emprenden una activa campaña contra la Misión, acudiendo a la calumnia (...) El padre Cervera tuvo que permanecer en Madrid una larga temporada para tirar por tierra los castillos calumniosos que la Masonería había levantado contra nosotros”²¹⁴².

Previamente a los sucesos del Barranco del Lobo y la consecuente Semana Trágica de Barcelona (del 26 de julio al 2 de agosto de 1909), se había procedido a la apertura de escuelas laicas por el territorio peninsular. En Marruecos aparecieron escuelas de este tipo, que rápidamente podían comenzar a competir con los centros administrados por los religiosos, lo que suponía un desafío al control que los franciscanos venían ejerciendo sobre la educación de los hijos de la colonia española. Alarmado el padre Cervera ante la posibilidad de que el ministerio de Estado plantease subvencionar la creación de una de estas escuelas laicas, en concreto la organizada por un tal señor Piña, hizo que el prelado procediera a enviar una comunicación al ministerio de Estado, advirtiendo sobre los peligros de sostener semejantes centros, afirmando;

²¹⁴¹ ADT. Caja 118. Carpeta IX. Legajo. 144. Extracto oficial de la de la sesión celebrada el jueves 18 de marzo de 1909. Congreso de los diputados. Presidencia del Excmo. Señor Eduardo Dato. Pág. 8.

²¹⁴² BETANZOS. José María. “Diario de un misionero octogenario”. Publicado en *Mauritania*. Año. XXIV. Nº. 278. Enero 1951.

“Habiéndome informado de que un tal señor Piña, que en mala hora ha abierto aquí una escuela laica, la que ya no puede sostener por falta de recursos, se ha dirigido a V. E. en demanda de una subvención oficial a favor de dicha escuela, me creo en el deber de conciencia, como misionero y como español, de manifestarle que de ningún modo conviene fomentar en éste país, ni en ninguna parte, las enseñanzas que se propinan en esta clase de establecimientos, sin Dios y sin Patria, y que sentiría muchísimo el que la buena fe de V.E. fuere sorprendida con razones especiosas.

Sabemos, por amarga experiencia, lo que se enseña en los centros de corrupción y los frutos que producen, y creemos que nadie que no quiera suicidarse debe patrocinarlas. Una escuela laico-masónica en este país, subvencionada nada menos que por el Gobierno de S.M. sería a todas luces, el colmo de la aberración. Porque debemos tener presente que los moros, judíos y protestantes que aquí nos rodean tienen un Dios, a quien rinden culto a su modo, sin permitirse que nadie blasfeme de él. Pues bien, en las escuelas de referencia como V.E. no ignora, se principia por negar la existencia del Ser Supremo y el concepto de Patria, con todo lo que esto se signa, reduciendo a los desgraciados alumnos al estado de meras bestias humanas, muy peores de las que había en los bosques. Hechos recientes prueban desgraciadamente lo que acabamos de estampar. Una escuela de esa clase causaría aquí daños incalculables a nuestra Religión, y también a nuestra Patria. Por descontado, los moros, no podrían menos que despreciarnos al ver que la Católica España favorecía tan directamente la supresión de todo aquello que es muy respetable y que debe ser respetado por todo ser racional.

En nombre, pues, de Dios, que nos creó y nos conserva, y de nuestra amada Patria, que observa lo que por ella hacemos, suplicó a V.E. encarecidamente libre a esta respetable colonial española de la gran desgracia que la amenaza, por lo que da anticipadas gracias su más atento y fiel servidor de Cristo”²¹⁴³.

El padre Cervera no dudo el prelado en acudir a la ayuda de fieles amigos de las misiones, como los marqueses de Comillas, dirigiendo una misiva a la marquesa para que, a través de su influencia, pudieran lograr que dicha escuela no fuese subvencionada por el estado español;

“Mi muy estimada señora; Conociendo los sentimientos de su bondadoso corazón y acendrado amor a nuestra querida Patria, me tomo la libertad de dirigirme a V.E. suplicándole tenga la bondad de interponer su valiosa influencia con el Sr. Ministro de Estado, para evitar una gran vergüenza que nos amenaza en esta localidad.

Es el caso que un tal Sr. Piña, de nacionalidad española, ha abierto una escuela laica en esta ciudad, que ha podido ir sosteniendo hasta ahora merced a la ayuda que le prestan los masones, más como todos se cansan de dar y con lo que aportan los 60 alumnos que frecuentan dicha escuela no puede sostenerla por más tiempo, parece que ha presentado una Instancia al Sr. Ministro de Estado, firmada por dicho Sr. Piña y por algunos otros de sus ideas, pidiendo al Gobierno de S.M una subvención para dicha escuela.

Triste por demás sería que el Sr. Ministro fuera correspondido y que, creyendo hacer una obra patriótica, subvencionase tal escuela, con tal subvención favorecería un centro antirreligioso y antipatriótico. Es decir, que contribuiría muy eficazmente a

²¹⁴³ ADT. Caja. 318. Carpeta “Casa Riera”. Relaciones con el Ministerio de Asuntos Exteriores. 1909. Carta del padre Cervera destinada al Ministro de Estado.

destruir nuestra obra secular en favor de la Religión y de la Patria. Cosa tan lamentable que para sufrirla con paciencia se necesita una gracia muy especial de nuestro Dios señor nuestro.

Hace siglos que nuestra orden viene trabajando en este país por Dios y por la Patria. Textualmente tiene esta Misión aquí en Tánger, dejando al lado a otras poblaciones, varias escuelas esmeradamente servidas, a las que asisten unos 450 niños y 580 niñas, siendo todos educados, cuanto es de nuestra parte, en el temor de Dios, que, dicho se está es el principio de la Sabiduría, sin descuidar lo demás que constituye una buena educación; y que ahora se nos vengan con escuelas laico-masónicas, subvencionadas nada menos que por el Gobierno de Su Majestad Católica! Esto es realmente intolerable, máxime si se consideran las circunstancias especiales de este país. Si lo de la subvención llegase a realizarse como se alegrarían todos los enemigos del cristianismo! No lo quiera Dios.

Ayúdenos, pues, Sra. Marquesa, a desviar este golpe que amenaza nuestra obra en este país. Hágalo por amor de Dios y de nuestra querida Patria, mientras pide a Dios que guarde V.E este su muy atento y s.s. En Cristo”²¹⁴⁴.

Ese mismo año, a tenor de la apertura del centro español, se inauguró una escuela en Larache adjunta al mismo, que terminó siendo encomendada a Juan Nieto y Rosado. Como afirma Irene González González en su tesis doctoral, dicha escuela se pretendía que fuese regida por los principios de laicidad y gratuidad. Ante la amenaza que suponía una escuela basada en semejante principio (laicidad), arguyendo la innecesaria presencia de la misma, puesto que ya había escuelas franciscanas, el vicario apostólico tomó rápidamente cartas en el asunto, presionando a Merry del Val para la clausura del centro, que se llevó a cabo en 1910, trasladándose esta posteriormente a la ciudad de Arcila (Assilah)²¹⁴⁵.

No obstante y a pesar de estas actitudes por parte de los franciscanos, religiosos como el padre Rosende no dudaban en afirmar que los religiosos no se habían opuesto nunca a la apertura de otras escuelas, al margen de las religiosas, a pesar de advertir de que

“(…) alguna de ellas, por su carácter laico (mejor diría hostil a la idea religiosa) bien merecían cerrarse, porque sí el anticlericalismo no es artículo de exportación, como ha dicho un político francés, las escuelas laicas estilo Ferrer ni son del gusto de los moros, ni hacen patria, solo tienen virtud para incluir “semanas trágicas” en el calendario de las miserias humanas”²¹⁴⁶.

²¹⁴⁴ ADT. Caja. 318. Carpeta “Casa Riera”. Relaciones con el Ministerio de Asuntos Exteriores. 1909. Carta del padre Cervera destinada a la Marquesa de Comillas, María Gayón Barrié, desde Tánger. Sin fechar

²¹⁴⁵ GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español de Marruecos. 1912-1956*. Tesis doctoral. Universidad de Castilla la Mancha. 2010 Toledo. pp. 84-86.

²¹⁴⁶ ROSENDE CASAS. Juan. *Las escuelas hispano-franciscanas de Marruecos*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1912. pág. 35.

Esta actitud de los religiosos franciscanos estaba en plena concordancia con las actitudes desplegadas por sus homónimos peninsulares. A lo largo de todo el siglo XIX la iglesia española venía disputando con los gobiernos, tratando de no ser apartada de lo que consideraba que era un ámbito de su exclusiva competencia: la educación. Las leyes planteadas a principios del siglo XX en pro de un mayor secularismo escolar fueron fuertemente contestadas por los sectores eclesiásticos quienes no dejaron de mostrar las incongruencias de un estado que se hacía llamar liberal, pero que trataba de acaparar y dominar todos los reductos de la educación de sus ciudadanos²¹⁴⁷. Sin embargo fueron las escuelas laicas de tipo ferrerista, las que despertaron una mayor oposición en su seno, como hemos podido observar en la presura con que Cervera solicitó que se procediese a la clausura de un centro de características similares. Tras los sucesos de la Semana Trágica, la oposición a estas escuelas y a la posibilidad de su reapertura tras la caída de Maura, provocó un mayor número de protestas, al considerarlas un nido de ideas para la destrucción de aquellos principios esgrimidos por la Iglesia, abundando la falta de moralidad (entiéndase católica) y destrucción del orden social²¹⁴⁸ (frente a una iglesia que vela por el mismo).

Los grupos masónicos surgidos en Tánger fueron los más firmes sostenedores de éste tipo de proyectos, en un intento de hacer frente a la influencia religiosa de los franciscanos entre los españoles de la ciudad. Sin embargo, la capacidad de los masones debía ser escasa cuando ya en el año 1907, en la Asamblea General del Gran Oriente Español, la logia *Abd el Aziz*, solicitó la ayuda económica de las demás logias para mantener las escuelas laicas²¹⁴⁹. Lo cierto era que, a pesar de las críticas de los religiosos a este tipo de centros, ya desde hacía tiempo, las autoridades políticas españolas habían visto el principal fallo del sistema de la escuelas de los franciscanos en Marruecos, que no era ni más ni menos que la ausencia notoria de musulmanes en dichas escuelas. Así, Juan Pérez Caballero, delegado diplomático del gobierno durante la conferencia de Algeciras, había comunicado a los religiosos la conveniencia de crear centros en donde se podría atraer a los alumnos musulmanes, *ya que*

²¹⁴⁷ GARCÍA REGIDOR. Teódulo. “La actitud de la Iglesia española ante la política educativa del Estado y el fenómeno de la secularización docente. La segunda mitad del siglo XIX y el siglo XX”. (pp. 137-161). En MARTÍNEZ. Bernabé Bartolomé. *Historia de la acción educadora de la iglesia en España...* pág. 143.

²¹⁴⁸ GARCÍA REGIDOR. Teódulo. “La actitud de la Iglesia española ante la política educativa del Estado y el fenómeno de la secularización docente. La segunda mitad del siglo XIX y el siglo XX”...pág. 148.

²¹⁴⁹ FERRER BENIMELI. José A. “Preocupación de la masonería de Tánger por la educación y la paz en Marruecos. 1905-1912”. Pp. 75-89. *Cuadernos de Historia Contemporánea. Vol. 14*. Universidad Complutense de Madrid. 1992. pág. 80.

*éstos se sentirían más atraídos al no ver los hábitos de los religiosos*²¹⁵⁰. Sin embargo diplomáticos como Alfonso Merry del Val, uno de los principales apoyos de los franciscanos en el país, no veían en los religiosos un impedimento para que moros y judíos asistieran a las escuelas, al considerar que eran figuras conocidas ya por los marroquíes, sabiendo además que habían renunciado a hacer cualquier proselitismo religioso, igual que las hermanas franciscanas, ayudando a la difusión del “españolismo”, especialmente entre los hebreos²¹⁵¹. La constitución de escuelas destinadas al alumnado musulmán se consolidó una vez establecido el protectorado con la creación de las escuelas hispano-árabes.

Finalmente la escuela de secundaria construida fue entregada a los religiosos franciscanos el 13 de marzo de 1913, quedando inaugurada el 23 de abril bajo el nombre de Escuelas Alfonso XIII. Se habían encargado los planos de las mismas al arquitecto Francisco Ferreras, sin embargo, sería un franciscano quién procedería a dirigir la obras; el padre Francisco Serra. La enseñanza secundaria que en él se impartía seguía los programas oficiales del Instituto General y Técnico de Cádiz²¹⁵². La escuela secundaria era tan solo para niños, mientras que en la de primaria, podían aceptarse niñas. Una vez más, se remarcó la posibilidad de que judíos y musulmanes podrían asistir, según el artículo 6º del primer apartado del Reglamento de las Escuelas²¹⁵³. Para favorecer el ingreso de alumnos en la escuela se procedió a la construcción de otras edificaciones como fue el Colegio Internado del Sagrado Corazón fundado en 1916 en donde podían quedarse internos los alumnos que pudieran y quisieran realizar sus estudios de bachiller y no eran de Tánger. A nivel general, durante este periodo aumentó el número de centros y pequeñas escuelas en función del creciente número de cristianos en el país, a los que se destinaba la atención misional, aunque sin olvidar que también accedieron a dichos centros alumnos hebreos y musulmanes²¹⁵⁴. La

²¹⁵⁰ ADT. Caja 117. Carpeta X. Legajo. 24. Carta del padre Rosende a Francisco María Cervera con fecha de 7 de febrero de 1906, desde Algeciras.

²¹⁵¹ AGA. Caja (15) 81/10409. Expediente 0. Nota del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger, Alfonso Merry del Val al Ministro de Estado con fecha 1 de noviembre de 1909, desde Tánger.

²¹⁵² GONZÁLEZ HIDALGO, José Luis. “La enseñanza española en Tánger”. (pp. 159-181). *Estudios Africanos*. Revista de la Asociación Española de Africanistas. AECID. Vol. XI. Nº20-21. 1997. Madrid. pág. 167.

²¹⁵³ ANÓNIMO. *Reglamento de las escuelas españolas de Alfonso XIII en Tánger*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1920. pág. 3.

²¹⁵⁴ VALDERRAMA, F. *Historia de la acción cultural española en Marruecos 1912-1956*. Editora Marroquí. Tetuán. 1956. pág. 981.

admisión de éstos últimos, una vez constituido el protectorado, no se consideró muy recomendable, puesto que para las élites musulmanas de la ciudad ya existían las escuelas hispano-árabes, u otras escuelas indígenas²¹⁵⁵.

Las clases de secundaria de las escuelas Alfonso XIII, comenzaron en el año 1915, poniendo al frente de las mismas a seis sacerdotes. De la misma manera, crearon escuelas nocturnas para aquellos alumnos cuya situación económica fuese más delicada a fin de que pudieran formarse igualmente allí, estando dirigida tanto para niños como para adultos²¹⁵⁶, destacando el número de musulmanes que acudían a éstas clases²¹⁵⁷. Por último, se debe destacar la constitución de la famosa Escuela de Comercio, instituida a la vez que la escuela de secundaria, estando la apertura de la misma relacionada con el carácter comercial de la localidad tangerina, queriendo promover el espíritu comercial entre los españoles residentes en la ciudad, mayoritariamente caracterizados por un deficiente conocimiento técnico del sistema comercial. Fue el primer tipo de escuela de este tipo creado en la ciudad de Tánger²¹⁵⁸.



Fotografía 25: Postal Escuelas Alfonso XIII. Tánger. 1955.

Biblioteca Juan Goytisolo DTAN292. Tánger.

²¹⁵⁵ AGA. Caja. (15) M81/10410. Expediente 22. Informe de la Legación de España en Marruecos, Don Manuel Aguirre de Cárcer, al Ministro de Estado, con fecha de 31 de diciembre de 1912, desde Tánger.

²¹⁵⁶ AGA. Caja (15) 81/10414. Expediente 2. Memoria de las Escuelas Españolas de Alfonso XIII. 1921. Tánger. pág. 35.

²¹⁵⁷ AGA. Caja. (15) M81/10410. Expediente 24. Exposición del padre Antonio P. Félix, director de la Escuelas Alfonso XIII enviada al cónsul general de España para que fuese remitida al presidente del Consejo de Ministros con fecha de 19 de diciembre de 1925, desde Tánger.

²¹⁵⁸ AGA. Caja (15) 81/10410. Expediente 24. Informe del Director interino de la Escuela Comercial al Cónsul General de España, Don José Buigas de Dalmau, con fecha de 5 de septiembre de 1924, desde Tánger.

En lo que respecta al alumnado de estas escuelas de secundaria, a finales de la década de los años veinte, se había producido un ascenso del número de alumnos tanto de niños y niñas, llegando a alcanzar en 1929 el número de 579 los alumnos cristianos matriculados, 325 los musulmanes y 82 los hebreos²¹⁵⁹. Los alumnos hebreos de las escuelas no fueron muy abundantes, a pesar de ser una de las poblaciones sobre las que más esfuerzos se hizo para posicionarlos bajo esfera de influencia española. El carácter confesional del centro hizo que una parte importante de los padres judíos de la ciudad, cuyos hijos eran junto, con los españoles los principales alumnos de éstas escuelas, prefirieran las escuelas francesas, ya que al margen de la superior metodología de las escuelas francesas y de la mayor validez de los títulos otorgados en los centros franceses, los padres se quejaban de cómo ocasionalmente los religiosos hacían a los alumnos hebreos asistir a los oficios religiosos cristianos, molestando dichas acciones a las familias²¹⁶⁰.

El temario impartido en las clases del centro Alfonso XIII eran las siguientes;

1º Clase de Párvulos

(Desde los tres hasta los siete años)

- Deletreo, silabeo, lectura de primero y segundo grado
- Nociones elementales prácticas de Aritmética
- Rudimentos de la Gramática Castellana
- Elementos de la Doctrina Cristiana.
- Elementos de Historia Sagrada
- Nociones de Historia Natural y Geografía Astronómica
- Ejercicios de escritura y solfeo
- Ejercicios de Gimnasia.

2º Curso elemental.

(Desde los 7 a los 12 años)

²¹⁵⁹ LÓPEZ, José María. *Memoria del Vicariato Apostólico franciscano español de Marruecos con motivo de la exposición misional de Barcelona. Año. 1929*. Imprenta Hispano-Arábica. 1929. Tánger. pág. 104.

²¹⁶⁰ AGA. Caja (15) M81/10409. Expediente 0. Nota-informe de Don Américo Castro, reservada al Ministro de Estado de la Oficina de relaciones culturales españolas de Tánger sobre la instrucción pública en Tánger. Enero de 1923. Tánger.

Primer año. Edad media de los educandos. 7 años.

- Lectura, escritura, doctrina cristiana, enseñanza textual de la primera parte.
- Historia sagrada. Enseñanza textual de los primeros capítulos.
- Aritmética. Enseñanza teórica hasta la multiplicación inclusive.
- Gramática. Nociones preliminares hasta la Analogía.
- Gimnasia en sal. Solfeo

Segundo año. Edad media de los educandos. 8 años.

- Lectura de impresos y manuscritos. Escritura.
- Doctrina cristiana. Continuación de la enseñanza textual.
- Historia sagrada. Id id.
- Historia de España. Nociones elementales.
- Aritmética teórica. Hasta la división inclusive.
- Aritmética práctica. Las cuatro Reglas hasta la divisibilidad
- Gramática. Nociones preliminares hasta el Adjetivo.
- Geografía Astronómica hasta los satélites.
- Gimnasia en sala.
- Música instrumental (Facultativa)

Tercer año. Edad media de los educandos. 9 años.

- Lectura de impresos y manuscritos.
- Escritura, caligrafía, escritura al dictado.
- Doctrina cristiana; continuación.
- Historia sagrada. Continuación.
- Historia de España. Continuación hasta la Edad Media.
- Aritmética teórica. Repetición y continuación hasta los quebrados decimales.
- Aritmética práctica. Repetición de las cuatro operaciones fundamentales, adición, sustracción y multiplicación decimales.
- Gramática. Repetición y continuación hasta el final de la Analogía. Ejercicios de análisis.
- Geografía Física y elementos de geografía política.

-Gimnasia de Aparatos y sala.

-Música (clase facultativa).

Cuarto Año. Edad media de los educandos 10 años

-Escritura. Caligrafía y escritura al dictado

-Doctrina cristiana.

-Historia Sagrada. Continuación

-Historia de España. Continuación. Edad Media.

-Aritmética teórica. Repetición y continuación hasta el sistema métrico inclusive.

-Gramática, sintaxis, ejercicios de Análisis.

-Geografía, geografía general, política, y descriptiva.

-Gimnasia de aparatos y de sala.

-Idiomas. Inglés, francés y árabe (a elección, uno obligatorio).

Quinto año. Edad media de los educandos. 11 años

-Escritura, caligrafía. Escritura al dictado, mecanografía.

-Doctrina cristiana.

-Historia Sagrada

-Historia Universal. Nociones.

-Aritmética teórica. Potencias y raíces cuadradas y cúbicas, razones y proporciones.

-Aritmética práctica. Práctica de estas operaciones: reglas de cambios de monedas europeas y marroquíes.

-Geometría. Nociones elementales.

-Gramática. Sintaxis. Prosodia y Ortografía. Ejercicios de análisis.

-Geografía. Geografía comercial e industrial de Europa.

-Idiomas. Francés inglés y árabe (a elegir, uno obligatorio)

-Dibujo lineal. Elementos.

-Historia Natural.

-Urbanidad e Higiene.

-Música.

Sexto año. Edad media de los educandos. 12 años.

- Escritura al dictado, caligrafía y mecanografía.
- Doctrina cristiana. Continuación.
- Historia de España. Continuación.
- Historia Universal. Continuación.
- Aritmética teórica y práctica. Reglas de compañía simple y compuesta. Regla conjunta. Nociones de álgebra.
- Teneduría de libros. Elementos.
- Geometría. Continuación.
- Gramática. Repetición general.
- Geografía comercial e industrial. Continuación
- Idiomas. Francés, inglés y árabe (id).
- Dibujo lineal. Continuación.
- Historia Natural. Física elemental.
- Urbanidad e higiene.
- Música (facultativa)

3º. Curso Superior. (Facultativo) 1º año.

Séptimo año. Edad media de los educandos. 13 años.

- Religión y moral.
- Álgebra y cálculo mercantil superior.
- Teneduría de libros.
- Historia del Comercio y ampliación de la Geografía en lo relativo a la estadística de la producción agrícola industrial y medio de comunicación y transporte.
- Derecho mercantil español.
- Tecnología industrial y comercial, conocimiento teórico y práctico de las principales industrias y sus productos con aplicación especial a Marruecos.
- Física y Química con aplicación a las industrias y comercio.
- Idiomas. Francés, inglés y árabe (id)
- Dibujo lineal, natural, y de adorno (facultativo)
- Música (facultativa).
- Gimnasia de aparatos y de sala.

4º. Curso superior (facultativo). 2 años.

Octavo año. Edad media de los educandos, 14 años.

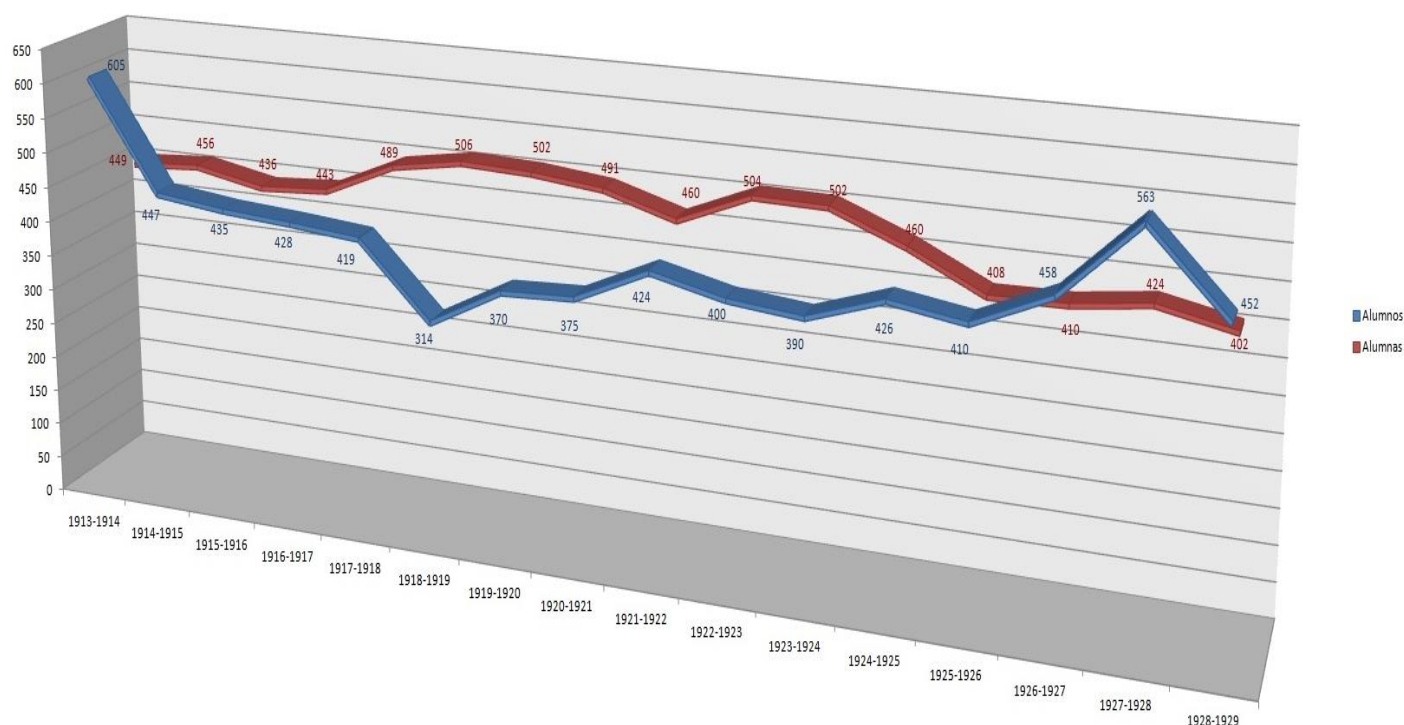
- Religión y moral.
- Contabilidad de Empresas y Administración Pública.
- Legislación de aduanas y conocimientos de los Tratados de comercio con aplicación especial a España y Marruecos.
- Reconocimiento de productos comerciales y prácticas de laboratorio.
- Derecho comercial español e internacional
- Idiomas; francés, inglés y árabe (id)
- Dibujo natural, lineal y de adorno (facultativo)
- Gimnasia de aparatos y de sala²¹⁶¹

Como vemos, en los últimos cursos se hacía especial hincapié en aquellas enseñanzas que vinculasen a los alumnos hacia salidas profesionales relacionadas con el comercio, uno de los pretendidos pilares de la acción española en la ciudad internacional. Los idiomas eran igualmente una parte importante de las disciplinas enseñadas en dicho centro, herramienta necesaria para el desenvolvimiento socio-profesional en una sociedad plurinacional como era la Tánger Internacional. Especial importancia debió radicar la enseñanza de la lengua francesa, pues en nota enviada por el padre Betanzos a Francisco Gómez Jordana, afirmaba temer que en caso de que la enseñanza de dicha lengua no se llevase a cabo de manera adecuada, muchos de los alumnos abandonarían las escuelas Alfonso XIII para dirigirse a las francesas. De esta manera se solicitaba un aumento de sueldo para el profesor de dicha lengua que garantizaba el mantenimiento de dichos alumnos en la escuela²¹⁶².

²¹⁶¹ AGA. Caja (15) M81/10410. Expediente 22. Programa de las Asignaturas de las Escuelas Alfonso XIII para el curso 1913-1914.

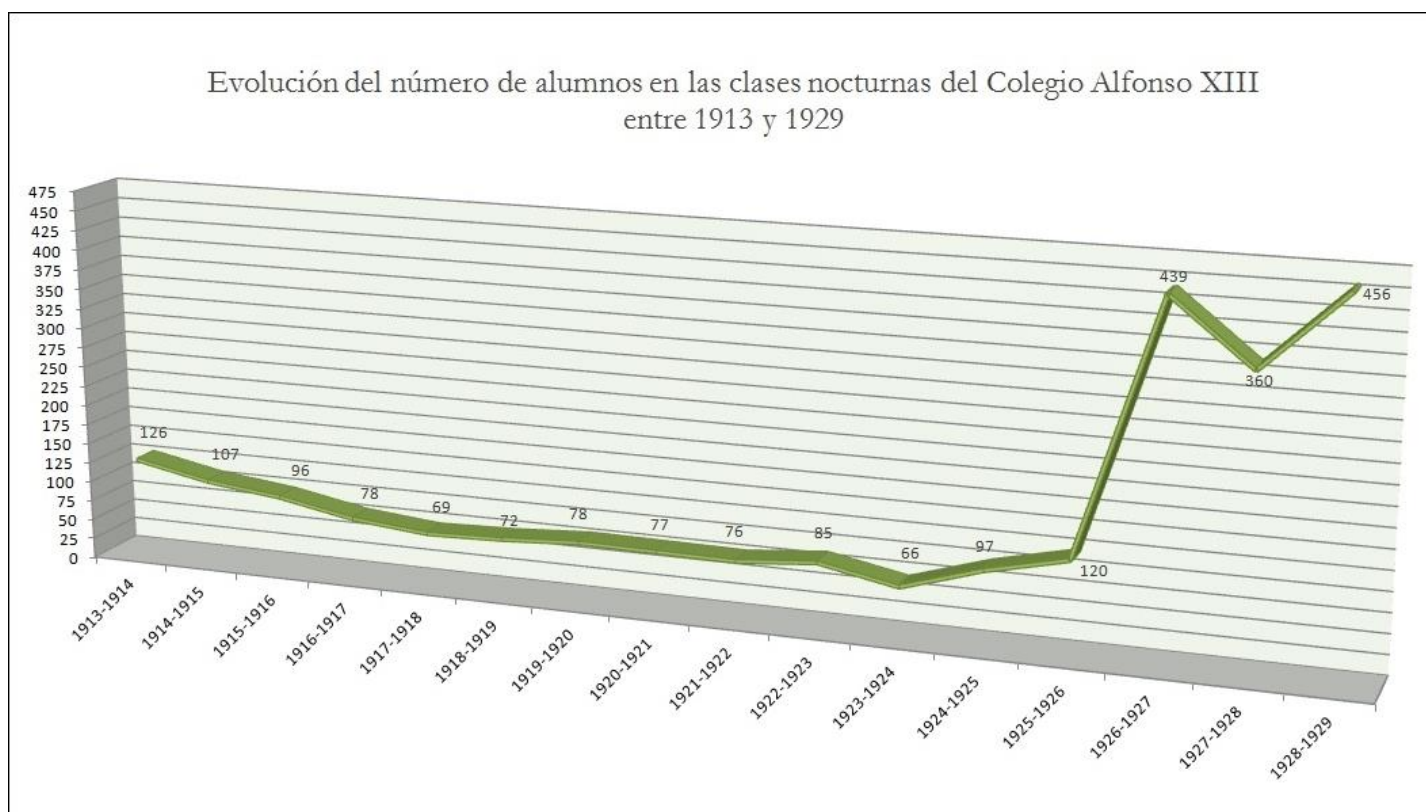
²¹⁶² AGA. Caja (15) 81/10410. Expediente 24. Nota del padre Betanzos a la Secretario de Colonias y Marruecos, Francisco Gómez Jordana con fecha de 11 de febrero de 1928 desde Tánger.

Evolución del número de alumnos en las Escuelas Alfonso XIII entre 1913 y 1929



GRÁFICA 3. EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE ALUMNOS EN LAS ESCUELAS ALFONNNO XIII Y ENTRE 1913 Y 1929. (Fuente. Elaborada a partir de los datos expuestos en la obrea del P. Fr. Antonio P. Felix. *Labor de las Escuelas Hispano-Franciscanas en Tánger*. Tánger. Tipografía de la misión católica. 1930. Pag. 7.)

La presencia de alumnado indígena, aunque minoritaria en las clases regulares, era abundante en las clases nocturnas que dispensaban los religiosos franciscanos en el propio centro de las escuelas Alfonso XIII. En ella se daban clases gratuitas de primera enseñanza como Lectura, Escritura, Gramática, Aritmética, Geografía, Historia de España, Geometría y Dibujo Lineal. El número de alumnos asistente a las mismas es;

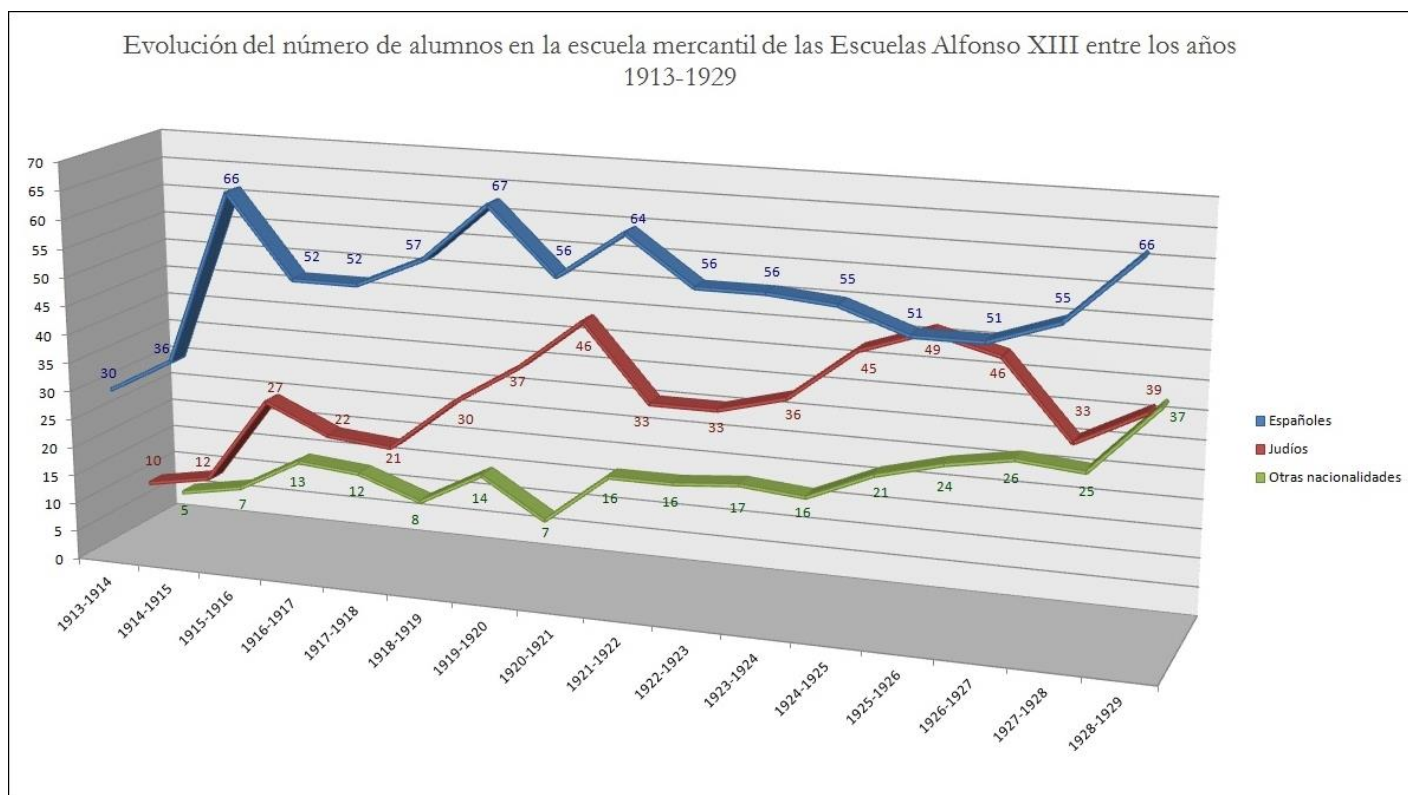


GRÁFICA 4. EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE ALUMNOS EN LAS CLASES NOCTURNAS DEL COLEGIO ALFONSO XIII ENTRE 1913 Y 1929 (Fuente. Realizada a partir de los datos expuestos en la obra del padre Fr. Antonio P. Felix. *Labor de las escuelas Hispano-Franciscanas en Tánger*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1930. Pag. 8)

En la gráfica se un notorio aumento de alumnos especialmente a mediados de los años veinte. Éste se debió, fundamentalmente, a la crisis de trabajo que afectó a la ciudad de Tánger, que incrementó el número de parados en la ciudad. Por otra parte, se ha de remarcar que, según informaba el padre Antonio P. Félix, entre los año 1927-1928 de entre los 360 alumnos de la escuela, 271 eran musulmanes y que el curso siguiente su número aumento a 351 de 456 alumnos matriculados. Estos nos puede dar una idea sobre cuál fue el sector poblacional más afectado por la crisis que se vivió durante estos años: el personal marroquí no cualificado.

Como se ha dicho, una sección dedicada a la enseñanza de las labores comerciales, la Escuela de Comercio, sabiendo los religiosos el marcado carácter comercial que la ciudad poseía, y de la importancia que este tipo de conocimientos tenía para el ejercicio de la influencia en la ciudad de estrecho. Los frailes, de esta manera, trataron de llevar a cabo la elaboración de un proyecto educativo vinculado a la formación de futuros comerciantes

españoles, elevando así el nivel socioeconómico de la mayoría de la población española de la ciudad. Se trataban de cursos que se llevaban a cabo en tres meses en donde se ofrecían clases de contabilidad, cálculo mercantil, mecanografía, geografía económica, legislación mercantil y de aduanas e idiomas como francés, inglés, árabe vulgar y alemán. Lo curioso de esta sección fue la que despertó el interés de la comunidad judía de Tánger, siendo numerosos los alumnos hebreos inscritos en las mismas:



GRÁFICA 5. EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE ALUMNOS EN LA ESCUELA MERCANTIL DE LAS ESCUELAS ALFONSO XIII ENTRE LOS AÑOS 1913-1929. (Fuente. Realizado a partir de los datos expuestos en la obra del Padre Fr. Antonio P. Félix. *Labor de las Escuelas Hispano-Franciscanas en Tánger*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1930. Pag. 12)

A partir de 1909 se crearon Escuelas Dominicales. Las escuelas estaban destinadas a las mujeres jóvenes trabajadoras, especialmente mujeres del servicio doméstico, y trabajadoras de los talleres, dándose una enseñanza bastante fundamental, a la que se sumaban cursos de lo que se denominaba *labores propias de su sexo*²¹⁶³, bajo la dirección de las religiosas franciscanas. Se abrieron escuelas dominicales en otras ciudades como Tetuán. Sin embargo, lo cierto es que, mayoritariamente asistían a las mismas clases mujeres

²¹⁶³ PAZOS. Manuel. R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959...* pág. 153.

pertenecientes a la población europea. Las religiosas franciscanas no llevaron a cabo durante estos años ninguna iniciativa destinada a favorecer la formación del elemento femenino indígena, como sí habían realizado ciertas congregaciones francesas en Marruecos y Túnez en el siglo XX. Las iniciativas llevadas a cabo en la regencia tunecina por las hermanas blancas en lugares como Thibar, donde abrieron en 1913 un taller de tapices para las jóvenes tunecinas, o las realizadas en Cartago por las hermanas franciscana de María, asentadas allí en el año 1885, donde instalaron en 1923 un taller de bordado y encaje²¹⁶⁴, no fueron planteadas por las franciscanas españolas. El objetivo de las religiosas franciscanas estaba más inclinado hacia la formación moral de las mujeres que asistían a las mismas. Como afirma el padre Fray Antonio P. Félix;

“(…) la formación sólida y cristiana de la futura madre de familia, ha sido siempre y en todo momento, la principal labor realizada por las instructoras (…)”²¹⁶⁵.

En definitiva, la obra pedagógica de los religiosos franciscanos tenía un sentido concreto, contemplada desde la perspectiva del tratamiento de la educación como medio vital a través del cual limitar y acotar la entrada de posibles influencias ideológicas consideradas nocivas por los religiosos. Así la escuela se convertía en el principal medio de encuadramiento ideológico de las poblaciones europeas, españolas. No ocultaban los religiosos, en los discursos inaugurales, de hacer gala de este papel de garantes de orden y la moralidad entre los alumnos del centro. Como ejemplo citamos algunas alocuciones realizadas por los frailes en los discursos anuales de inauguración del curso escolar:

“(…) El hombre, señores, difícilmente se apartará de la senda que tome en su niñez y juventud, como lo demuestra la experiencia de todos los días y como corolario de esto, se sigue que es un error afirmar que al niño se le debe enseñar prácticamente el bien y el mal, la virtud y el vicio. Porque si para que si se le dejase entrar en este terreno vedado de la práctica del mal, fácilmente se deslizaría de precipicio en precipicio, y difícil si ya no imposible, sería el retroceso para emprender de nuevo la senda del deber al que está obligado. Este principio de inmoralidad y maliciosa tesis del modernismo, tiene cierta apariencia de bien, pero en rigor no es más que una estratagema para cazar a los incautos (…). Hay que observar que la verdadera libertad, o la que más ennoblece al hombre por ser más propia del ser espiritual, es la que llaman los teólogos psicológica, estos es, aquella en virtud de la cual, puede el hombre entre varias cosas o buenos medios buenos, elegir el que quiera o que más se acomode al fin que desea alcanzar. Y esta es una libertad sublime y digna del ente racional, pues se asemeja mucho a la libertad que tiene el ente perfecto en absoluto, que es Dios (…)”

²¹⁶⁴ SOUMILLE. Pierre. “ Les religieuses catholiques et la formation professionnelle des Tunisiennes au temps du Protectorat”. (pp. 287-296). En LARGUECHE. Dalenda (coord.). *Histoire des femmes au Maghreb. Culture matérielle et vie quotidienne*. Tunis. Centre de Publications Universitaires. 2000. pág. 289.

²¹⁶⁵ FÉLIX. Antonio P. *La labor de las escuelas hispano-franciscanas en Tánger*. Tánger. Tipografía Hispano-arábiga. 1930. pág. 24.

“Escuela, centro de verdadero progreso”. P. Fr. José Sancho. Curso 1914-1915). (pág. 62 padre Antonio Félix)

“(…) sería mi deseo convencer (...) o por lo menos hacer un poco de luz en muchas cabezas que distinguiendo a duras penas la O de la I tienen por boberías y puerilidades lo que no sea almacenar una enciclopedia de inútiles conocimientos en las tiernas memorias de sus pequeños hijos; decirles a muchos intelectuales a la violeta por si acaso lo ignoran o lo han olvidado, que el ala del saber en los niños debe hacerse batir a la par que la virtud, para que al alzar el primer vuelo en los anchurosos e incommensurables espacios de la ciencia la realidad de la vida no tronche sus alas de Ícaro y vean precisados arrastrarse como reptil inmundo, advertir (...) a los muchos infelices que fundidos allá en el oscuro crisol del indiferentismo atravesaron el Mediterráneo o el Estrecho, no las sentencias y anatemas que en congresos, conferencias y tertulias pedagógicas se lanzan contra lo que en los pueblos cultos les imitan en el abandono de sus hijos (...) sino sencillamente, que su proceder para con sus hijos es criminal ala pedirnos para ellos solo instrucción, anticristiano y antipatriótico llevarlos donde no se da educación ni suele adquirir la necesaria instrucción, y lo que es más común, inhumano e irracional abandonarlos en el arroyo sin proporcionarles ninguna de las dos, aquí en esta Babilonia de Tánger (...)”

“La escuela, centro de educación moral. El niño y el derecho que tiene a su educación”. R.P. Fr. Salvador Pons. Curso 1915-1916. Pp78-79.)

“(…) ¡Viva España! ¡Viva el Rey! No es suficiente que este escrito en nuestro registro nacional y que hable nuestro rico y galano idioma, más o menos bien. Es necesario que le sirva con sus haberes, con sus fuerza físicas y sus facultades morales, que la ame después de la patria del cielo, más que a ninguna otra cosa (...) de ahí la necesidad grande de que en nuestras escuelas se enseñen los deberes cívicos, los deberes patrióticos y los deberes religiosos. En nuestra patria han estado siempre unidos estos dos conceptos: a mucha religión, bien entendida, mucho patriotismo, a poco religión, poco patriotismo, en el recto sentido de la palabra (...)”

“Educación Religioso-Cívico-Patriótica”. R.P.Fr. Castor Álvarez. Curso 1924-1925. pág. 184)

A pesar de los logros, las críticas hacia la labor pedagógica de los frailes fueron numerosas, tanto como para recabar la necesidad de un informe sobre su estado por parte de las autoridades gubernamentales en 1927, un año y varios meses después del fallecimiento de Cervera, por parte del Inspector de Enseñanza del Protectorado²¹⁶⁶. En los inicios del informe mencionaba que, a pesar de que los religiosos franciscanos a cargo del centro, a excepción de un profesor seglar contratado para los párvulos, tienen titulación académica, afirmaba que

²¹⁶⁶ Se debe tener en cuenta que no fue hasta una vez pacificada la zona española del Protectorado bajo la dictadura de Primo de Rivera cuando se comenzaron a llevar a cabo actuaciones de este tipo. Bajo el nuevo régimen primoriverista, nacido del golpe de 1923, y sus pretensiones regeneracionistas se hizo posible la realización de este tipo de inspecciones. Primo de Rivera interpretó su proyecto político como la representación del “cirujano de hierro” teorizado por Joaquín Costa en un intento de revitalizar y sanear la vida política y pública española. Para profundizar sobre la figura de Rivera como encarnación de los ideales regeneracionistas consultar la obra de TAMAMES. Ramón. CASALS. Xavier. *Miguel Primo de Rivera (1870-1930)*. Barcelona. Ediciones B.S.A. 2004. TAMAMES. Ramón. GARCÍA DE CORTAZAR. Fernando. *Ni Mussolini ni Franco: la dictadura de Primo de Rivera y su tiempo*. Barcelona. Editorial Planeta. 2008, BEN AMI. Shlomo. *El cirujano de Hierro. La dictadura de Primo de Rivera. 1923-1930*. Barcelona. Rba Libros. 2012.

*algunos parecen, excepción hecha del Director P. Antonio, muy inteligente y culto, de escasa cultura general, y muy poca competencia pedagógica*²¹⁶⁷. Posteriormente hacía una descripción más detallada de las principales deficiencias que encuentra en el centro.

-En primer lugar y en lo que se refiere a la enseñanza, calificaba de anticuada la metodología dada en el centro, siendo muy limitada, reduciéndose en los primeros cursos a enseñar a escribir, leer, algo de cálculo, y doctrina cristiana. De la misma manera afirmaba: “(...) *No se enseña a explicar lo leído, los alumnos no llegan a hacer una mediana redacción ni a resolver problemas del sistema métrico, muy mala letra en la generalidad de los alumnos (...)*”²¹⁶⁸. En lo que respecta a la enseñanza femenina ejercida por las hermanas franciscanas, concluía “(...) *Los métodos que se emplean son fiel reflejo de las más viejas rutinas de enseñanza primaria de España, y los resultados son bastantes lamentables (...)*”²¹⁶⁹.

-Igualmente en lo que respecta a los recursos materiales del centro hacía hincapié en la falta de medios y recursos especialmente en lo que al material científico para los cursos de secundaria se refieren²¹⁷⁰.

Habían sido objeto de críticas desde hacía tiempo el que muchos de los frailes no estuvieran en posesión de algún tipo de título académico que avalase su formación para poder impartir clases en los centros²¹⁷¹. El padre Cervera salió en defensa de los religiosos, argumentando los grandes conocimientos de los frailes. No obstante, es cierto que, como en la península, en la formación de los centros existía un problema de fundamento. Para la

²¹⁶⁷ AGA. Caja (15) M81/10410. Expediente 8. Informe realizado por Julio López Oliván Jefe de la Sección Civil, sobre la enseñanza que envía al Director General de Marruecos y Colonias, el Inspector de Enseñanza en el Protectorado español de Marruecos, con fecha de 10 de Noviembre de 1927, desde Tánger. pág. 3.

²¹⁶⁸ AGA. Caja (15) M81/10410. Expediente 8. Informe sobre la enseñanza que envía al Director General de Marruecos y Colonias, el Inspector de Enseñanza en el Protectorado español de Marruecos, con fecha de 10 de Noviembre de 1927, desde Tánger. pág. 4.

²¹⁶⁹ AGA. Caja (15) M81/10410. Expediente 8. Informe sobre la enseñanza que envía al Director General de Marruecos y Colonias, el Inspector de Enseñanza en el Protectorado español de Marruecos, con fecha de 10 de Noviembre de 1927, desde Tánger. pág. 12

²¹⁷⁰ AGA. Caja (15) M81/10410. Expediente 8. Informe sobre la enseñanza que envía al Director General de Marruecos y Colonias, el Inspector de Enseñanza en el Protectorado español de Marruecos, con fecha de 10 de Noviembre de 1927, desde Tánger. pp. 7-8

²¹⁷¹ Sería en las primeras décadas del siglo XX cuando desde los organismos oficiales se comenzó por oficializar la necesidad de tenencia de titulación académica para poder ejercer la enseñanza.

congregaciones la formación intelectual de los niños estaba subordinada a la formación moral y religiosa de los mismos, de ahí que como afirma Ana Yetano Laguna “*las ciencias, la instrucción mundana, vendrá siempre después de la formación y de la instrucción religiosa*”²¹⁷².

La Dirección de Colonias y Marruecos, no satisfecha, encargó en el año 1927 al Inspector de Enseñanza de la zona, Alfonso Barea Molina que realizase las pesquisas correspondientes e informase al gobierno de la situación de la enseñanza de Tánger, con el fin de saber realmente las capacidades académicas de los religiosos de dichos centros²¹⁷³, a donde no llegaría hasta octubre de ese año²¹⁷⁴. Ya en notas enviadas por el consulado general de España en Tánger, que había asistido a la inauguración del curso académico de 1927, expresaba los peores pronósticos al respecto.

“(…) Todos los años que he asistido a actos semejantes en las Escuelas de Alfonso XIII, me han producido siempre los mismos muy mala impresión y la que experimenté ayer fue todavía peor. La asistencia consistió en las cuatro personas que nos sentábamos en la mesa presidencial: señor Obispo, padre Alcorta, Comandante Miguel y yo, en tres profesores de la Escuela, dos frailes, como 25 o 30 alumnos y un cura italiano (...). No asistió una sola persona de las familias de los alumnos, ni aun siquiera la mayor parte de los premiados con diplomas, causando malísima impresión el que se les fuera llamando por sus nombres para que los recibieran y solo de vez en cuando acudiera alguno a la mesa presidencial para recibirlo.

Todo esto indica una desorganización, una falta de capacidad en los elementos directivos de la escuela, frailes y legos, y un desprestigio tal de la enseñanza española aquí que tanto dinero cuesta al Estado (...)”²¹⁷⁵.

De nuevo se encomendó al consulado que se llevasen a cabo las pesquisas para la realización de un informe al siguiente año de manera “*que no se pudieran levantar*

²¹⁷² YETANO LAGUNA. Ana. *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración...*pág. 84.

²¹⁷³ AGA. Caja (15) 81/ 10414. Expediente 1. Minuta del Presidente del Consejo de Ministros y Director General de Marruecos y Colonias al Alto Comisario de la Zona española, con fecha de 28 de julio de 1927, desde Madrid.

²¹⁷⁴ AGA. Caja (15) 81/10414. Expediente 1. Telegramas (sin numerar) de 19 y 20 de agosto de 1927, dirigidos a Delegado General Interino de la Alta Comisaría y al Cónsul General de Tánger por el Director General de Marruecos y Colonias desde Madrid.

²¹⁷⁵ AGA. Caja (15) 81/10414. Expediente 1. Nota del consulado general de España en Tánger al Presidente del Consejo de Ministros y Director de Marruecos y Colonias con fecha de 2 de octubre de 1927, desde Tánger.

*suspicias ni recelos*²¹⁷⁶. En el informe presentando el 25 de septiembre se informaba que:

“(…) las asignaturas de Ciencias físico-naturales, están desempeñadas por padres que no tienen capacidad para ello, y si esto se une a la falta de gabinetes necesarios para la explicación de dichas materias prácticamente, se comprenderá cuán difícil es el que pueda enseñarse como es debido.

Las asignaturas de letras están desempeñadas muchas por hermanos legos sin título alguno, pero en ellas la enseñanza se reduce a obligar al alumno a aprenderse de memoria y decir de carrerilla la lección (...)

(...) la mayor parte de ellos solo tiene por título que los capacite para la enseñanza, el ser sacerdotes, y solo algunos, muy pocos, tienen el de maestro (...)”²¹⁷⁷.

A pesar de ello, se alababa el interés que mostraban los religiosos por contribuir en el avance pedagógico de los habitantes de la ciudad, y su especial atención a los necesitados como la Cantina Escolar. Ésta fue abierta en el año de 1919 en la propia escuela, estando dividida por sexos, una para niñas y otra para niños, llegando a asistir a las mismas casi unos cien niños, muchos provenientes de zonas alejadas, haciéndoles más fácil la permanencia en el centro entre periodo entre horas²¹⁷⁸. Estaba subvencionada con un presupuesto gubernamental de 8000 pesetas al año²¹⁷⁹. Su apertura respondía a una estrategia política dentro de la guerra escolar habida entre españoles y franceses. Antes que la cantina escolar de las Escuelas de Alfonso XII habían aparecido las de las escuelas francesas en donde se daba comida gratis a los niños pobres o bien por 0,10 francos, consiguiendo, según informaba el consulado de España en Tánger, llevarse a un buen número de españoles a sus escuelas, debido a la situación de precariedad en que se encontraba parte de la colonia española. Por a ello, el cónsul de España solicitaba la prestación de un servicio análogo al de las escuelas francesas, en donde cooperarían las Cocinas Económicas²¹⁸⁰. Rápidamente el ministerio

²¹⁷⁶ AGA. Caja (15) 81/10410. Expediente 2. Nota del Director General de Colonias y Marruecos al consulado general de España en Tánger, con fecha de 8 de agosto de 1928, desde Madrid, información recogida en la nota enviada por el Consulado a la Dirección el 25 de septiembre de 1928.

²¹⁷⁷ AGA. Caja (15) 81/10410. Expediente 2. Nota del consulado general de España en Marruecos a la Dirección General de Colonias y Marruecos con fecha de 25 de septiembre de 1928.

²¹⁷⁸ FERNÁNDEZ DE ROMERAL. Fortunato. *Álbum-memoria de las Escuelas Española de Alfonso XIII, en Tánger*. Madrid. Imprenta Clásica española. 1921. Pág. 16.

²¹⁷⁹ PAZOS. Manuel R. *Misión Francisco-Española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959...*pág. 140.

²¹⁸⁰ AGA. Caja (15) 81/10409. Expediente 1. Informe sobre las Escuelas Alfonso XIII del Agente Diplomático de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 6 de febrero de 1919, desde Tánger.

aprobó la creación de dichas cantinas²¹⁸¹. Proyectos en favor de los desfavorecidos, y cuya existencia redundaría en el prestigio de las instituciones españolas fue, también, la malograda propuesta del agente diplomático de España en Tánger de creación de unas clases en las Escuelas Alfonso XIII para niños con discapacidades, que según informa el propio diplomático, parece ser que eran muy numerosos en la ciudad de Tánger. En la propuesta se incluía la incorporación de un profesor competente para dichas clases²¹⁸². Sin embargo, ante la falta de presupuesto, no se terminó por llevar a cabo²¹⁸³.

Al margen de las escuelas Alfonso XIII, Cervera procedió a la apertura de un colegio para niñas pobres en la zona en donde se había situado la antigua barriada de San Francisco²¹⁸⁴. Inicialmente este centro estuvo en manos de una profesora secular, sin embargo, a partir de 1921, ante el notable aumento de los alumnos, el vicario dispuso que fuesen las religiosas quienes se encargasen de dicho centro²¹⁸⁵. Sin embargo, fue objeto de críticas la actitud de las hermanas franciscanas. Se obligaba a las alumnas pobres a fregar los suelos, y hacer otros trabajos domésticos, aparte de exigirles la compra del material escolar en el mismo centro, sobre todo aquellos materiales referidos a los talleres de costura, manteniendo las monjas una especie de monopolio²¹⁸⁶.

La situación de las escuelas redundaba en detrimento de la influencia española en la ciudad internacional, frente a los establecimientos creados por los franceses, afirmando el inspector que, si bien *que si el material humano de Tánger es español, el material espiritual*

²¹⁸¹ AGA. Caja (15) 81/10409. Expediente 1. Autorización para el reparto de comidas entre los alumnos pobres de las escuelas Alfonso XIII de Tánger. Del Ministerio de Estado al Agente Diplomático de España en Tánger con fecha de 15 de febrero de 1919, desde Madrid.

²¹⁸² AGA. Caja (15) 81/ 10409. Expediente 1. Nota del Agente Diplomático de España en Tánger al Ministerio de Estado con fecha de 3 de agosto de 1915, desde Tánger.

²¹⁸³ AGA. Caja (15) 81/10409. Expediente 1. Nota del Ministerio de Estado al Agente Diplomático de España en Tánger con fecha de 26 de agosto de 1915, desde Madrid.

²¹⁸⁴ De la misma manera ya al final de su gobierno procedió a la compra de un solar en la antigua calle Sevilla en donde erigir las escuelas del Niño Jesús, que terminaron por inaugurarse el 1 de septiembre de 1926 ya una vez fallecido el prelado.

²¹⁸⁵ FÉLIX. Antonio P. *La labor de las escuelas hispano-franciscanas en Tánger...*pág. 21.

²¹⁸⁶ AGA. Caja (15) M81/10410. Expediente 2. Informe del encargado del consulado de España en Tánger al Presidente del Consejo de Ministros con fecha de 25 de septiembre de 1928, desde Tánger.

*es francés*²¹⁸⁷. Un año después del informe, la situación seguía siendo la misma, teniendo como resultado el que los padres de los alumnos, viendo el sistema metodológico anticuado dado por los religiosos franciscanos, basado en la memorización, sacaban de las escuelas a los alumnos para enviarlos a los centros franceses, conocedores de la mejor pedagogía que se ejercía en estos centros²¹⁸⁸. Se procedió, no obstante, a llevar a cabo un plan de mejora del nivel y el rendimiento de las escuelas, en el cual se mencionaba como una de las tareas más difíciles, conociendo ya el celo de los frailes ante cualquier injerencia en el desarrollo de sus actividades, el envío de un asesor técnico, remarcando la necesidad de encontrar para ello una persona con marcado tacto y que pronto pudiese hacerse respetar por los demás²¹⁸⁹.

Paralelamente a esta labor pedagógica, durante el gobierno de Cervera, como dijimos al inicio de este capítulo, se continuaron y ampliaron las labores culturales realizadas por los frailes, destacando las publicaciones editadas por la tipografía hispano-árabe, que siguió teniendo una especial importancia como órgano de publicaciones de los franciscanos de Marruecos y que tendría su culmen tras la inauguración de la publicación mensual, a partir de 1928, de la revista *Mauritania*, órgano de prensa de los franciscanos españoles en Marruecos, análoga a la revista expedida por los franciscanos franceses e inaugurada años antes. Este retraso respecto a sus homólogos franceses refleja la falta de dinamismo de las misiones españolas respecto de las francesas, quienes en el escaso periodo que llevaban asentados en el país ya había procedido a la publicación de una revista, *Le Maroc Catholique*. Esto ayuda a ver el peso que durante este periodo tuvieron los franciscanos españoles y franceses en el proceso colonizador de Marruecos, aspecto sobre el que incidirá más adelante. Durante estos años, en su gran mayoría, las obras publicadas fueron ediciones de realizaciones hechas durante la prefectura de Lerchundi, periodo mucho más dinámico. De la misma manera llama la atención la publicación anual, desde la inauguración de las escuelas Alfonso XIII, de los discursos de apertura del cada año escolar. En ellos se hacía hincapié especial en aspectos relacionados con la necesidad de inculcar una vida moral y religiosa a los alumnos. Ello

²¹⁸⁷ AGA. Caja (15) M81/10410. Expediente 8 Informe sobre la enseñanza que envía al Director General de Marruecos y Colonias, el Inspector de Enseñanza en el Protectorado español de Marruecos, con fecha de 10 de Noviembre de 1927, desde Tánger. Pág. 39

²¹⁸⁸ AGA. Caja (15) M81/10410. Expediente 2. Informe del encargado del consulado de España en Tánger al Presidente del Consejo de Ministros con fecha de 25 de septiembre de 1928, desde Tánger.

²¹⁸⁹ AGA. Caja (15) 81/10410. Expediente 2. Informe del Inspector de Enseñanza del Protectorado al Director de General de Marruecos y Colonias, con fecha de 26 de noviembre de 1927, desde Madrid.

indica cuales eran los puntos de interés de los franciscanos españoles; hacer frente al secularismo e indiferentismo religioso que se extendía entre la colonia español, pretendiendo servir como freno a la difusión de idea de carácter más revolucionarias y claramente anticlericales como el anarquismo y el socialismo.

Tabla 4: PUBLICACIONES DE LA TIPOGRAFÍA HISPANO-ÁRABE ENTRE 1896-1926

1897	<i>Historia de Marruecos</i>	Padre Castellanos
1898	<i>Exposición de la Regla</i>	Anónimo.
	<i>Explicación de los 40 cuadros de H^a. Sagrada</i>	Anónimo
1899	<i>Viaje por el interior de África.</i>	C. Benítez.
	<i>Un libro en verso.</i>	Secr. Leg. Alemania
	<i>Rudiments of the arabic vulgar.</i>	J. Macleod.
	<i>Nuevo Silabario. Nouveau Sillabarie. New Reader.</i>	M. El Khazen.
	<i>Regl. De las "Damas de la Caridad"</i>	"
	<i>Pastoral del Prefecto.</i>	F. M ^a . Cervera.
1901	<i>Guía de conversación.</i>	Reginaldo Ruíz
	<i>Un librito en árabe.</i>	M. Ben Abdelkader.
1902	<i>Gramática árabe (3 edición).</i>	P. Lerchundi.
	<i>Pastoral del Prefecto.</i>	F. M ^a . Cervera.
1903	<i>El libro de la vida.</i>	Anónimo.
	<i>Pastoral del Prefecto.</i>	F. M ^a . Cervera.
1904	<i>Compendio biográfico de Juan de Prado.</i>	P. Castellanos.
	<i>Pastoral del Prefecto.</i>	F. M ^a . Cervera.
1905	<i>Gramática rifeña.</i>	P. Sarrionandia.
	<i>Doctrina espiritual de San Francisco.</i>	P.M. Fernández.
1906.	<i>Epítome de gramática castellana.</i>	Fr. D. Garrote.
	<i>Colección de novenas.</i>	Anónimo.
1907	<i>Contestación del padre Sarrionandia a</i>	P. Sarrionandia.
	<i>M. René Basset.</i>	

	<i>Novena de ánimas.</i>	P. E. Calvo.
	<i>Novenas de las hijas de María.</i>	P.E. Calvo.
1908	<i>Gramática árabe</i> (4º edición).	P. Lerchundi.
	<i>Regl. Del cementerio de Tánger.</i>	Anónimo.
	<i>Pastoral del Vicario Apostólico.</i>	F. M ^a . Cervera.
1909	<i>Ejercicios de árabe-marroquí.</i>	M. Aza.
	<i>En vindicación de una injusticia.</i>	P. Paisal.
	<i>Memoria histórica de los obispados de Ceuta y Tánger (tradc).</i>	Anónimo.
	<i>Regl. Para la Policía Indígena.</i>	Cmdte. Patxot.
1910	<i>Memorias para la historia de la plaza de Mazagán. (tradc)</i>	Anónimo.
	<i>Gramática del árabe dialectal</i>	P. R. González.
1911	<i>Catecismos de urbanidad.</i>	P. F. Calvo.
	<i>Breve reseña de Ceuta.</i>	Abdel Kader.
	<i>Un libro árabe. (No especifica).</i>	Abdel Kader.
	<i>Instrucción táctica de las tropas de Inftria.</i>	Cmdte. Patxot.
	<i>Regl. Para la Escuela Dominical.</i>	P. F. Calvo.
1912	<i>Regl. Del Hospital Español de Tánger.</i>	Anónimo.
	<i>Escuelas franciscanas en Marruecos.</i>	R. Juan Rosende.
	<i>Folletos de bendiciones.</i>	Anónimo.
1913	<i>Las escuelas franciscanas de Marruecos.</i>	P. J. Rosende.
	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. Buenaventura.
1914	<i>Gramática árabe. (5º edición).</i>	P. Lerchundi.
	<i>Fatah o notas de un viaje.</i>	Fr. S. Carrió.
	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. Salvador Pons.
1915	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. José Sancho.
1916	<i>Vocabulario árabe</i> (2º edición).	P. Lerchundi.

	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. J. Costoya Garea.
	<i>Regl. Del colegio del Sagrado Corazón de Jesús.</i>	P. Director.
1917	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. Pelayo Fernández
1918	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. F. Fernández.
1919	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. José López.
1920	<i>Reseña histórica de la misión.</i>	P. B. Díaz.
	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. S. Gorostiza
1921	<i>Los franciscanos de Marruecos.</i>	P. F.F. Romeral.
	<i>Memoria del 7º centenario de la misión de Marruecos.</i>	P. B. Díaz.
	<i>Discurso de apertura del curso escolar.</i>	P. Fortunato F.
1924	<i>Memoria histórico-estadística sobre la Misión,</i>	P. J. López.
	<i>Catálogo bibliográfico de la Misión.</i>	
	<i>Manual de Calcls. Meruls.</i>	E. Sanz.
	<i>Discurso de apertura del curso escolar</i>	¿?
1925.	<i>Gramática árabe. (6º edición).</i>	P. Lerchundi.
	<i>Gramática rifeña. (2º edición).</i>	P. Sarrionandia.
	<i>Discurso de apertura del curso escolar</i>	¿?

LA LABOR MÉDICO ASISTENCIAL.

Durante el gobierno de Cervera, se continuó llevando a cabo toda una labor médico-asistencial sobre las familias pobres, españolas, europeas y marroquíes. La capacidad de asistencia médico-asistencial de los franciscanos sobre las poblaciones empobrecidas convertía a éstos en un eficaz medio a través del cual España podía ampliar su margen de influencia sobre la población europea, como la española, la más numerosa y pobre de entre ellas, así como sobre las poblaciones locales. Los franciscanos eran conscientes de esta circunstancia, así como del rol que la sanidad desempeñaba en las esferas coloniales, no

dudando en levantar protestas ante cualquier interferencia, incluso la llevada a cabo por autoridades consulares, sobre el control de dicha actividad;

“(…) Otra de las cosas que indirectamente nos hiere y que no podemos menos de deplorar con toda el alma, ya como misionero, ya también como españoles, es la medida no menos inhumana que antipatriótica, adoptada por el Señor Antolín Pita y Camarés (Cónsul de España en Tetuán) respecto a las medicinas que han de suministrarse a los pobres españoles. En adelante y mientras este Sr. siga mandando, inútil será que el gobierno consigne para las medicinas de los 50 pesetas mensuales; los pobres no las utilizarán y antes de venir con la receta al cónsul para que ponga su visto bueno, después de examinarlos y marearlos sobre si son matriculados o no, o sin han tomado cédula o de ser groseramente rechazados, por él, si les recetas se repiten más o menos, se morirán de necesidad, como ellos dicen o irán a los protestantes en busca de este socorro que le niega su cónsul, no su Gobierno, y los protestantes les exigirán en cambio que en cambio asistan a sus cultos y catequesis, que quiten a sus hijos de las escuelas católico-española y los manden a las suyas y que se publiquen a todos los vientos que los ingleses son sus verdaderos padres, única protección y amparo. Esto es anticristiano y antiespañol (...)”²¹⁹⁰.

No obstante, es importante señalar que en numerosas ocasiones, como la aquí presentada, las intromisiones por parte de las autoridades consulares respondían a situaciones de conflicto entre ambas instancias. En este caso concreto, la protesta se enmarcaba en los enfrentamientos que mantuvo el cónsul de Tetuán con la misión de Marruecos en 1904, y del que se hará mención posteriormente. A este propósito, creo necesario contemplar qué visión tuvo el cónsul sobre la labor de los frailes en la distribución de dichos medicamentos, comentando lo que sigue;

“(…) demuestra el escrito de los misioneros, no muy lisonjero para ellos mismos, que a pesar de su muy numeroso personal, pues en Tetuán suele haber de seis a siete para unos treinta y tantos vecinos, que es a lo que equivalen los católicos que allí actualmente residen, se hace depender la religiosidad de éstos de algunas medicinas que puedan facilitarles, pagadas por el Tesoro Público. (...)”

Lo que se dice respecto a los españoles que acuden a la misión protestante ha sucedido en mayor escala que ahora, sucede y sucederá mientras nuestra colonial no cambie de condición.

Los señores que dirigen dicha misión se dedican a hacer obras de beneficencia y ejercer la caridad con todos, sin distinción de creencias, imponerse ni chocar con nadie. Practican todo el bien que pueden y viven en paz los unos con los otros, sin provocar conflictos de ninguna clase ni atribuirse poder o fuerza que no necesitan para que se los respete. Moros, judíos y cristianos reciben sus socorros, no apostatando nunca aquellos, pues ni aun se intenta, y haciéndolo más o menos transitoriamente, algunos de los últimos, gente viciosa y maleante de fe religiosa muy debilitada y a quienes gusta vivir sin trabajar, explotan hasta donde pueden la Sociedad Bíblica y acuden allí donde más les

²¹⁹⁰ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe realizado por el padre Betanzos, vice-prefecto de la Misión, al Ministro Plenipotenciario de España en Marruecos con fecha de 3 de septiembre de 1904, desde Tánger.

dan o sacan mejor partido y en esto de medicamentos acaso se proporcionan alguna vez con otras cosas que falte en el exiguo botiquín del medio subvencionado”²¹⁹¹.

Contemplamos así que la labor sanitaria llevada por los franciscanos en Marruecos fue objeto de críticas. Si bien la iniciativa de los religiosos era casi siempre bien recibida por las autoridades, la gestión de los centros dejó en muchas ocasiones bastante que desear, siendo los religiosos desconocedores de ciertos criterios, metodologías o exigencias higiénico-sanitarias, teniendo problemas también a la hora de llevar a cabo una rentable gestión de los recursos aportados por el estado español.

Bajo su prefectura la labor del hospital fundado por el padre Lerchundi continuó. Sin embargo, las críticas hacia la situación de la asistencia sanitaria también. Como habíamos visto en el capítulo dedicado al padre Lerchundi. Reparaz hacía hincapié en las malas condiciones higiénicas del centro, así como en la propia confesionalidad del mismo, recordemos que estaba en manos de las franciscanas de la Inmaculada Concepción. Según el autor este carácter confesional era el que hacía que los propios marroquíes obviasen recurrir al hospital español ante “(...) *el horror de los símbolos religiosos y la expectativa del caldo de puchero, preparado con el abominable jaluf, esto es, el cerdo (...)*”²¹⁹². La falta de higiene, así igualmente el claro ambiente religioso no parecía tampoco ser del agrado de muchos de los soldados españoles del Tabor, solicitando a sus superiores el traslado al hospital francés²¹⁹³. El capitán Patxot, jefe de la policía española de la ciudad, no quería enviar a sus hombres al hospital, por las malas condiciones de éste²¹⁹⁴. La organización del mismo era defectuosa, siendo objeto de crítica también el hecho de que no hubiera tan siquiera una separación entre los pacientes indígenas y los europeos propiamente²¹⁹⁵. Esta medida de segregación discriminatoria, era entendida, entonces, como una ajustada medida de higienización social, propia del racismo de la época. Así se propiciaba el establecimiento de espacios en los

²¹⁹¹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuan...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid. Pág. 15.

²¹⁹² DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. Libro I. II. Parte. La conquista de Tánger*. Madrid. Editorial Sintesis. 1922. pág. 42.

²¹⁹³ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante...*pág. 119.

²¹⁹⁴ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. II parte. Trabajando por España. Libro I. A la conquista de Tánger...*pág. 175

²¹⁹⁵ DE REPARAZ. Gonzalo. *Aventuras de un geógrafo errante. II parte. Trabajando por España. Libro I. A la conquista de Tánger...*pág. 118.

hospitales para los indígenas, incluso centros hospitalarios enteros dedicados a la asistencia de los mismos, plenamente segregados de los centros sanitarios para europeos, materializándose el patrón racial de dominio de las razas europeas, sobre otras, las indígenas²¹⁹⁶. En la búsqueda de esta sanitización racial se planteaba la plena separación entre marroquíes y españoles a nivel habitacional²¹⁹⁷. Sin embargo en lo que respecta al protectorado español esta política de segregación solo se consiguió en parte, variando notablemente la situación de un establecimiento sanitario a otro²¹⁹⁸.

En el año de 1929, tres años después de la muerte de Cervera se llevó a cabo un informe sobre la situación de la asistencia sanitaria en los centros españoles²¹⁹⁹, entre ellos el administrado por los religiosos, como la realizada en torno a la situación de sus escuelas. En una nota enviada por la presidencia del Consejo de Ministros al consulado de España en Tánger en julio, se solicitaban informes ante las denuncias que, por su lamentable estado, habían hecho el farmacéutico Leonardo Rodrigo Mur, y el comandante Mayandía en la Dirección General de Marrueco y Colonias²²⁰⁰. La comisión encargada del estudio de la situación sanitaria del hospital, ésta declaraba;

“(…) La Comisión ha observado la gran deficiencia y la falta de libros oficiales en el establecimiento para cumplimentar las formalidades administrativas. Solo ha encontrado un libro de inscripción de enfermos que no está foliado ni sellado, y en el que se anota la entrada y salida de enfermos con expresión de diagnóstico, pero sin hacerse

²¹⁹⁶ LE COUR GRANDMAISON. Olivier. *La République impériale. Politique et racisme d'État*. Fayard. 2009. Paris. pp. 109-164

²¹⁹⁷ El hospital central de Melilla fue elevado en 1908 a hospital de primera categoría, estableciéndose una separación habitacional entre españoles y “moros” en 1910. MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco Javier. “En la enfermedad y en la salud: medicina y sanidad españolas en Marruecos. 1906-1956” (pp. 363-392). En ARAGÓN REYES. Manuel (Dir.). *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Vol. I. Bilbao. Iberdrola. 2013. pág. 365.

²¹⁹⁸ MARTINEZ ANTONIO. Francisco Javier. JIMÉNEZ LUCENA. Isabel. MOLERO MESA. Jorge. “La política sanitaria del Protectorado de España en Marruecos. El informe Delgado (1927)”. (pp. 661-670). *Actas de la VII toba d'Historia de la Ciència i de la Técnica*. Barcelona. SCHCT. 2003. pág. 669.

²¹⁹⁹ Recordemos que ya en el año 1927 el gobierno de Madrid había encargado la redacción de un informe a Eduardo Delgado Delgado, nombrado Inspector de Sanidad del Protectorado de España en Marruecos en 1926, con el fin de conocer la situación de las instalaciones sanitarias en la zona del protectorado. Para saber más consultar la obra de MARTINEZ ANTONIO. Francisco Javier. JIMÉNEZ LUCENA. Isabel. MOLERO MESA. Jorge. “La política sanitaria del Protectorado de España en Marruecos. El informe Delgado (1927)”.

²²⁰⁰ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta Beneficencia Tánger. Inspección 1929. Nota enviada por la presidencia del Consejo de Ministros al consulado español en Tánger con fecha de 11 de julio de 1929, desde Madrid.

mención en cada mes del remanente que queda para el siguiente, lo que hace difícil poder llegar a conocer exactamente el número de estancias hospitalarias habidas en este Centro, dato que solo lo expresa la Superiora en el recibo que suministra mensualmente para justificar el racionado. Tampoco existe inventario de efectos ni datos estadísticos. La Comisión llama también la atención de que los ingresos por enfermos de pago no figuran en las cuentas, debiendo ocurrir igualmente con los enfermos ingresados por accidente de trabajo, que tampoco figuran en las cuentas (...) ²²⁰¹.

De la misma manera planteaba el problema de la administración llevada a cabo por los franciscanos, cuestionando la eficacia del reglamento existente en el hospital, al que calificaron de arcaico. Estaba regido por una Junta de Gobierno, que tenía entre sus competencias dirigir los servicios del hospital, así como aprobar las cuentas de los gastos y los ingresos. Esta junta se había reunido con regularidad entre los años 1891 y 1898. Posteriormente volvió a reunirse en 1903, y hasta 1916 no se volvió a reunir de nuevo. En 1918, hubo una sesión, y en 1920 se llegó a celebrar otra. La última sesión se llevó a cabo en 1923 ²²⁰². A pesar de las competencias de dicha junta para el funcionamiento del hospital, éste presentaba una insuficiente organización para hacer frente a las nuevas vicisitudes que podía encontrar el servicio hospitalario, favoreciéndose así el desfase técnico del complejo sanitario frente a otros centros. A la muerte del presidente de la junta, el padre franciscano fray Joaquín María Castromán, fue hallada en su celda una cantidad de 18.475 pesetas, que rápidamente fue incautada por José María Betanzos, elevado a la muerte del padre Cervera al título de Obispo de Gallípoli. El obispo, ante los ruegos del personal sanitario cedió la suma al hospital reservándose 1.519,45 pesetas. Todo esto mostraba la existencia de irregularidades en la gestión para la adquisición de material sanitario para el hospital;

“(…) La partida que figura en la relación anterior con el título de “por una caja de instrumental” se refiere a parte del material que fue comprado de un modo antirreglamentario y desde luego ilegal, por el Hospital, como ilegal es también todo lo que figura en esta cuenta efectuada con unos ingresos arbitrarios, misteriosos y desde luego de procedencia dudosa, toda vez que fueron hallados de forma inexplicable en la celda del referido Padre Castromán que ejercía un cargo administrativo de cierta importancia en el Hospital. La Comisión hace constar la gravedad de este hecho cuya responsabilidad alcanza en gran parte a la Junta de Gobierno, por no vigilar ni fiscalizar este lamentable y tan punible abandono administrativo, puesto que por falta de su precisa e insustituible intervención, han podido figurarse estancias de Hospital y otros excesos

²²⁰¹ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta Beneficencia Tánger. Inspección 1929. Informe “El Servicio sanitario de España en Tánger”, solicitado por la Dirección General de Marruecos y Colonias al Cónsul de España en Tánger con fecha de 14 de junio de 1929. pág. 9.

²²⁰² AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta Beneficencia Tánger. Inspección 1929. Informe “El Servicio sanitario de España en Tánger”, solicitado por la Dirección General de Marruecos y Colonias al Cónsul de España en Tánger con fecha de 14 de junio de 1929. pág. 10.

administrativos que muy bien pudieran justificar la existencia de la importante suma encontrada en la celda del referido Padre Castroman (...)"²²⁰³.

Una vez informado el consejo de Ministros de la situación del hospital se procedió a la destitución del director del hospital, doctor Sampedro, y al doctor Sánchez Coda²²⁰⁴, nombrándose un nuevo director, el doctor Siervet, ayudándole con el servicio de Gota de Leche, del que hablaremos más adelante, el doctor Antonio Bernal Baquera. De la misma manera, se había propuesto la constitución de un Patronato de Beneficencia, integrado por el cónsul como presidente del mismo, el jefe de la oficina mixta, y por el presidente de la Cámara de Comercio o del Círculo Español²²⁰⁵.

El padre Betanzos, temiendo que con la organización del nuevo patronato se excluyese a los franciscanos de la gestión y administración de los centros e instituciones sanitarias de la ciudad, envió una nota al director general de Marruecos y Colonias, Diego Saavedra, en la que exponía la injusticia que se cometería si se apartaba a las misiones de la labor sanitaria del hospital²²⁰⁶. Ante la oposición del obispo a que fuesen apartados los franciscanos de los asuntos relativos a la gestión del hospital, en 1930, le fue permitida la presentación de un vocal para la junta del nuevo patronato el 22 de julio de 1929, siendo designado para tal cometido el padre Buenaventura Díaz²²⁰⁷. Esta nueva reorganización supuso el fin del predominio de los misioneros franciscanos sobre el hospital, lo que no significó la desaparición del personal misionero, exceptuando un breve periodo durante la II República Española.

²²⁰³ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta Beneficencia Tánger. Inspección 1929. Informe "El Servicio sanitario de España en Tánger", solicitado por la Dirección General de Marruecos y Colonias al Cónsul de España en Tánger con fecha de 14 de junio de 1929. pág. 16.

²²⁰⁴ AGA. Caja (15) 81/10435. Carpeta Beneficiencia Tánger. Inspección 1929.. Nota enviada por la presidencia del Consejo de Ministros al consulado español en Tánger con fecha de 15 de julio de 1929, desde Madrid.

²²⁰⁵ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta. Beneficencia Tánger. Inspección 1929. Nota enviada por la presidencia del Consejo de Ministros al consulado español en Tánger con fecha de 11 de julio de 1929, desde Madrid.

²²⁰⁶ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta "Denuncia contra la Servicios de Beneficencia de España en Tánger. Proyecto de reorganización de los mismos y constitución del Patronato". Nota enviada por el Obispo de Gallípoli, José María Betanzos al Director General de Marruecos y Colonias, con fecha de 2 de octubre de 1929 desde Tánger.

²²⁰⁷ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta "Denuncia contra la Servicios de Beneficencia de España en Tánger. Proyecto de reorganización de los mismos y constitución del Patronato". Nota del Cónsul de España en Tánger a la Dirección General de Marruecos y Colonias. Con fecha de 4 de febrero de 1930 desde Tánger.

Como se ha citado, haciendo referencia al hospital, junto a éste, se creó la institución Gota de Leche, durante el vicariato del padre Cervera, siendo una de las mayores aportaciones del mismo a la sanidad durante su gobierno. Se trataba de una fundación francés²²⁰⁸, cuya primera iniciativa en España tuvo lugar en Madrid el año 1904 por Rafael Ulecia y Cardona. Llevaba a cabo un servicio médico y de lactancia infantil para aquellas madres que no tenían los recursos a disposición para dar la plena alimentación de sus bebés. En el año de 1919 se empezaron a realizar las gestiones para el establecimiento de dicha institución en la ciudad internacional, considerando que su instalación contribuiría a la expansión de la influencia de España por la ciudad, al ver el éxito que había tenido un centro francés de semejantes características. Se pretendía convertirlo en un servicio dependiente del hospital español, encargándose su gestión a los franciscanos y la Junta de Damas de la Caridad²²⁰⁹. La misión franciscana cedió gratuitamente un solar al lado del hospital español²²¹⁰. Fue definitivamente instalada en enero de 1921, en un pequeño edificio existente entre el hospital español y el convento del Espíritu Santo²²¹¹, con entrada directa a la calle, componiéndose el personal del citado doctor Sampedro, director del hospital, asistido por hermanas franciscanas venidas desde el convento central de Barcelona expresamente para auxiliar en ésta cuestión²²¹².

Sin embargo a pesar de todo, al igual que el hospital, la institución Gota de Leche, rápidamente fue objeto de críticas por las lamentables condiciones en que se hacía la distribución de leche a las madres con niños lactantes, y de ahí que se procediese a su reorganización a la vez que se hacía con la del hospital. La comisión encargada de la

²²⁰⁸ El primer servicio de éste tipo se dio en París, en el Hospital de la Caridad en el año 1892, organizado por el francés Pierre Budin. Sin embargo, sería el doctor León Dufour, de Fecamps quien organizó dicha institución tal como la conocemos hoy dos años después.

²²⁰⁹ AGA. Caja (15) M81/10435. Expediente “Fundación Gota de Leche 1919. Fundación en Tánger de una institución benéfica”. Despacho N°225 de la Agencia Diplomática española en Marruecos al Ministro de Estado con fecha de 15 de abril de 1919, desde Tánger, acompañado de un anexo en el que explica las condiciones de su instalación.

²²¹⁰ PAZOS. Manuel R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La Historia de un siglo. 1859-1959...*pág. 140.

²²¹¹ Se trató esta otra de las obras realizadas durante el gobierno de Cervera (1904), levantándose un complejo conventual al lado del hospital español y que haría las funciones de sede de las misiones franciscanas españolas de Marruecos y residencia de los obispos de Tánger y de los posteriormente arzobispos.

²²¹² AGA. Caja (15) M81/10435. “Fundación Gota de Leche 1919. Fundación en Tánger de una institución benéfica”. Informe del Agente Diplomático de España en Tánger, F. Serrat, al ministro de Estado, con fecha de 7 de enero de 1921, desde Tánger.

realización de los informes del hospital, hizo mención de las insuficiencias en que se encontraba esta institución;

“(…) -Primero; La frecuente falta de asistencia del médico que rige o debe regir este servicio.

-Segundo; Que no se reconoce el animal productor de la leche que se utiliza para este centro.

-Tercero: Que la leche se suministra sin haber sido analizada previamente.

-Cuarto: Que no se efectúa la conveniente dilución de la leche en consonancia con las distintas edades de los niños lactantes.

- Quinto: Que no se reconocen las madres lactantes para comprobar si está o no justificada la lactancia artificial, concepto fundamental que rige esta clase de instituciones.

La Gota de Leche es un nombre simbólico que refuerza el criterio de que en todo momento ha de favorecerse la lactancia materna. Conceder leche sin limitación a las madres que acuden a este centro para proveerse de leche para sus hijos, es desvirtuar la función fundamental y especialísima de esta Institución para convertirla en una lechería donde se vende o suministra leche esterilizada (...)”²²¹³.

Al igual que en el hospital, era notoria la irregularidad en su administración, siendo evidente que, en las cuentas del centro, desde que fue fundado, se hacía constar siempre el mismo número de niños lactantes (30 niños=1260 litros=1197 pesetas), así como la solicitud de subvención de medicamentos, cuya utilización no se justificaba por valor de cien pesetas, más otras cien para obras de acondicionamiento del establecimiento. Lo curioso es que a la muerte de fray Joaquín de Castromán, el informe apuntaba a que se había producido una disminución en el presupuesto para la leche, siendo el número de niños lactantes, el mismo. También se habían suprimido las cuentas referidas a medicamentos y a obras de reparación y acondicionamiento del local²²¹⁴.

Bajo la prefectura y el vicariato apostólico de Cervera continuaron las labores llevadas a cabo por organismos creados bajo la prefectura de Lerchundi en Tánger, como de las Damas de la Caridad, la Cocina Económica, y otros nuevos como la Caja de Socorro, creada en 1898

²²¹³ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta Beneficencia Tánger. Inspección 1929. Informe “El Servicio sanitario de España en Tánger”, solicitado por la Dirección General de Marruecos y Colonias al Cónsul de España en Tánger con fecha de 14 de junio de 1929. pág. 19.

²²¹⁴ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta Beneficencia Tánger. Inspección 1929. Informe “El Servicio sanitario de España en Tánger”, solicitado por la Dirección General de Marruecos y Colonias al Cónsul de España en Tánger con fecha de 14 de junio de 1929. pág. 20.

o el Roperillo fundado en 1908 por el obispo Betanzos. Otras no tuvieron tanta continuidad como el Pan de San Antonio, destinado los pobres de la ciudad.

A pesar del carácter internacional de estas instituciones, donde podían colaborar personas de todas las nacionalidades, lo cierto es que la junta directiva, así como el personal mayoritario, era netamente española. Este marcado carácter hispano tenía la intención de remarcar el papel de España como benefactora de la sociedad tangerina. Sin embargo hubo casos en que, debido al temor de que perdiesen este sesgo específicamente español, tuvieron que renunciar a cuantiosas donaciones de particulares de otras nacionalidades, concretamente las francesas, como medio para evitar una hipotética futura intervención de los donantes en la administración de estas instituciones, al ser conscientes de haber intervenido notablemente en su mantenimiento. Esto mismo sucedió con las cocinas económicas en el año 1918, cuando desde la Legación Francesa, la mujer del cónsul Madame Boissonnat, pretendió ofrecer un donativo que duplicaba los ingresos de dicha institución. Si bien el cónsul español, sugirió solicitar que el donativo fuese dado al consulado español y éste fuera quien, a su vez, lo revirtiese a la institución benéfica, para mantener el carácter español²²¹⁵, lo cierto es que desde el gobierno se ordenó rechazar el donativo²²¹⁶. La misión, por otro lado, veía difícil rechazar el donativo, comunicándoselo al consulado español, al temer que en caso de que procediese de esa manera, los suscriptores franceses de la cocina económica podían dejar de aportar sus donativos, lo que contribuiría a la ruina de la institución benéfica²²¹⁷. Sin embargo las autoridades españolas no juzgaron que dicha amenaza fuese real, como el peligro que sí podía suponer el exaltado patriotismo de la donante. Además, el ministerio creía que los franceses tarde o temprano, a la mínima oportunidad, procederían a crear una institución francesa análoga a la española, juzgándose beneficioso que se siguiese rechazando el ofrecimiento del donativo. Igualmente, el gobierno, aconsejaba al diplomático español el rechazo de la misma, alegando que las donaciones tan solo podían ser privadas, en modo

²²¹⁵ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta “Cocinas económicas de Tánger. Asociaciones española de Damas de Caridad”. Nota del agente diplomático de España en Tánger al Ministerio de Estado, sección Marruecos y Colonias, con fecha de 25 de marzo de 1918, desde Tánger.

²²¹⁶ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta “Cocinas económicas de Tánger. Asociaciones española de Damas de Caridad”. Telegrama nº42 del ministerio de Estado al agente diplomático en Tánger con fecha de 3 de abril de 1918 desde Madrid.

²²¹⁷ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta “Cocinas económicas de Tánger. Asociaciones española de Damas de Caridad”. Telegrama nº59 del agente diplomático de España en Tánger al Ministerio de Estado, sección Marruecos y colonias con fecha de 6 de abril de 1918 desde Tánger.

alguno oficiales, descartándose un donativo proveniente de la Legación²²¹⁸. De ahí que el envío del donativo, ahora realizado a través del delegado del Sultán, títere francés, fuese rechazado a menos que se suscribiese como un donativo personal del dicho delegado, es decir, de Mohammed Tazi, y que en caso de no ser así, se rechazase²²¹⁹. El obispo tuvo entonces que devolver del cheque-donativo²²²⁰.

Sin embargo, a mediados del año 1918 se extendió la epidemia de gripe por la ciudad de Tánger afectando a un gran número de la población, haciendo temer ahora que el rechazo del donativo, al conocerse por la opinión pública tangerina, soliviantase a parte de la población, especialmente la española²²²¹, teniendo en ese caso la legación que recurrir, para dispensar ayuda a las cocinas económicas que adjuntar el dinero a la partida de gastos extraordinarios de la legación²²²². Finalmente, ante el estado de la situación, y las presiones generadas tras conocerse el rechazo de dicha oferta, el gobierno español, ante la imperiosa necesidad, decidió aceptar el mismo, estando compuesto de 10.000 pesetas hasaníes²²²³.

²²¹⁸ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta “Cocinas económicas de Tánger. Asociaciones española de Damas de Caridad”. Telegrama nº50 del Ministerio de Estado al agente diplomático de España en Tánger con fecha de 8 de abril de 1918 desde Madrid.

²²¹⁹ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta “Cocinas económicas de Tánger. Asociaciones española de Damas de Caridad”. Telegrama nº51 del Ministro de Estado al agente diplomático de España en Tánger con fecha de 9 de abril de 1918 desde Madrid.

²²²⁰ AGA. Caja (15) M81/10435. Expediente. XV-I-5. Informe del agente diplomático de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 23 de abril de 1918 desde Tánger.

²²²¹ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta “Cocinas económicas de Tánger. Asociaciones española de Damas de Caridad”. Telegrama nº218 del agente diplomático en Tánger, Sr. Serrat, al Ministro de Estado con fecha de 19 de noviembre de 1918, desde Tánger.

²²²² AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta “Cocinas económicas de Tánger. Asociaciones española de Damas de Caridad”. Telegrama nº nº157 del Ministro de Estado, el conde de Romanones, al agente diplomático de España en Tánger con fecha de 20 de noviembre de 1918, desde Madrid.

²²²³ AGA. Caja (15) M81/10435. Carpeta “Cocinas económicas de Tánger. Asociaciones española de Damas de Caridad”. Telegrama nº171. Del ministro de Estado al Agente Diplomático de España en Tánger con fecha de 29 de noviembre de 1918 desde Madrid.

CAPÍTULO X. REACCIONES DE ÉLITES Y OFICIALES HACIA EL PADRE CERVERA Y LOS FRANCISCANOS EN MARRUECOS.

ANTICLERICALISMO Y CRÍTICAS A LA LABOR DE LOS RELIGIOSOS.

Como en el inicio de la obra se comentaba, el anticlericalismo constituyó uno de los principales problemas para la Iglesia española en el siglo XIX y principios del XX. Si bien es cierto, y como Julio Caro Baroja muestra a lo largo de su obra²²²⁴, aunque el anticlericalismo no estaba ligado directamente a la creación del estado liberal, si no que tendría un origen muy anterior, fue en el periodo del nacimiento de éste cuando se caracterizó por la violencia que se empezó a ejercer sobre las instituciones eclesiásticas. La ira anticlerical estuvo especialmente dirigida contra el clero regular, y muy especialmente contra los franciscanos, a los que se identificaba con los sectores más reaccionarios y romanistas del mundo católico español. Este sentimiento se extendió también en Marruecos, observándose actitudes anticlericales entre sectores de la población española en ciudades como Tánger

. Poco después de la subida a la prefectura apostólica de Marruecos del padre Cervera, se aprobaron en la península toda una serie de disposiciones consideradas por la Iglesia una nueva legislación “anticlerical” en Madrid en diciembre 1902. Bien es cierto que el ministro de la Gobernación, Segismundo Moret²²²⁵ dio seguridades al prefecto sobre la neutralización de la legislación aprobada en diciembre de ese mismo año en lo que respecta a las misiones franciscanas²²²⁶, Cervera se lamentaba ante el ministro que dicha legislación indudablemente minaba el papel de los religiosos, también en Marruecos, y que en breve habría que lamentar los primeros incidentes de aquellos grupos sectarios²²²⁷. Lo cierto es que entre la población

²²²⁴ CARO BAROJA, Julio. *Historia del anticlericalismo español*. Editorial Caro Raggio. Madrid. 2008

²²²⁵ Ministro de la Gobernación por cuarta vez entre el 19 de marzo y el 6 de diciembre de 1902.

²²²⁶ ADT. Caja 21. Carpeta 04.04.02.09. Legajo nº3. Nota enviada por el ministro de la gobernación al padre Cervera con fecha de 9 de abril de 1902 desde Madrid.

²²²⁷ ADT. Caja 21. Carpeta 04.04.02.09. Legajo. 9. Carta del padre Cervera al Ministro de la Gobernación. Sin datación.

tangerina se habían producido ya por entonces divisiones de opinión respecto a la legislación anticlerical que estaban tomando los gobiernos de Madrid²²²⁸.

Los conflictos entre los miembros de la misión y los miembros de organizaciones obreras de la ciudad de Tánger se intensificaron, llegando a provocar algunos altercados, que guardaban cierto mimetismo con los fenómenos que por aquél entonces se estaban produciendo en la península. El padre Betanzos, en sus memorias, relata algunos de éstos conflictos. Con motivo de la construcción del convento del Espíritu Santo en el año 1902, edificio que se convertiría en la sede de la prefectura, se procedió a una convocatoria de huelga por obreros pocos días después del comienzo de la construcción de la misma, el 7 de mayo de 1902, exigiendo que los trabajos de la construcción se redujesen a ocho horas.

“(…) Apenas comenzada la obra, exigieron los obreros de ésta ciudad que se trabajasen ocho horas. El centro obrero organizó una huelga y una manifestación hostil a la Misión. Nosotros los pusimos en conocimiento de nuestras autoridades, que nos atendieron. Nuestras autoridades a su vez lo notificaron al bajá y éste ordenó tomar todas las precauciones necesarias para evitar cualquier atropello, pues la manifestación revestía caracteres revolucionarios. El día que había de llevarse a efecto la manifestación, apareció tomada la calle de los Siaghins, donde se encuentra la casa misión católica. Cuando los huelguistas vieron las medidas tomadas por el Gobierno del Majzén se desconcertaron y cambiaron de táctica. Una comisión de huelguistas entró en la casa misión y pidió conferenciar con el Prefecto (...). Nos rogó con todo el respeto que accediéramos a que en la obra se trabajase tan solo ocho horas, y con mucho gusto les complacimos haciendo constar que, si en nuestra obra se trabajaban nueve horas era porque así lo pidieron los obreros. La comisión se retiró muy complacida por haber quedado solucionado el conflicto”²²²⁹.

En las memorias del religioso franciscanos se plasman también situaciones más cotidianas en el que se producían enfrentamientos entre los obreros de vinculación anarquista y los religiosos franciscanos, especialmente en lo referido a los enterramientos civiles;

“Un entierro civil. El día 25 de septiembre de 1902 se me presenta un conflicto grave. Muere María Villar, después de haber recibido los sacramentos y de haber manifestado que deseaba ser enterrada cristianamente. Su esposo Jerónimo Amores, instigado por los anarquistas, determina que el entierro sea civil. Me opongo yo terminantemente a ello como párroco, y notifico a nuestro consulado las pretensiones injustas del desgraciado esposo. Este es llamado por nuestro cónsul y le convence y se me presenta en la misión para acordar el entierro católico y la hora del mismo, que se fijó a las tres de la tarde. A ésta hora van a la casa mortuoria el padre José Ramos y fray José Fuster, pero se enteraron allí que los anarquistas habían levantado el cadáver y lo llevaban

²²²⁸ ADT. Caja 21. Carpeta 04.04.02.09. Legajo 13. Carta enviada por al Ministro de la Gobernación desde Tánger. Sin fechar, ni emisor.

²²²⁹ BETANZOS. José María. “Diario de un misionero octogenario”. pág. 45. *Mauritania*. Año. XXII. Número. 256. marzo de 1949.

en manifestación civil hasta el cementerio. En previsión de lo que pudiera ocurrir, había ordenado yo al conserje del cementerio que mantuviera la puerta cerrada, y al llegar allí los anarquistas violentaron las puertas y entraron en el cementerio. Se pronunciaron varios discursos contra la religión y contra las autoridades, todo lo cual lo puse en conocimiento del consulado español. Los autores del atropello fueron deportados a España (...)²²³⁰.

El año posterior de la elevación de la prefectura se produjeron los famosos Sucesos de la Semana Trágica en Barcelona, en los que la violencia anticlerical alcanzó cotas muy elevadas, incluyendo la quema de conventos²²³¹ etc. Precisamente, la causa directa que motivó las revueltas barcelonesas tenían su origen en suelo marroquí, a raíz del desastre del Barranco del Lobo²²³², donde un gran número de españoles perdió la vida, necesitando hacer nuevas levadas que levantaron la indignación de los habitantes barceloneses. La revuelta se encauzaría hacia un movimiento anticlerical violento, al producirse la identificación del clero con aquellos agentes económicos que obtenían rédito de la colonización en el norte de África. Era sabido de las *pronunciadas sensibilidades de algunas órdenes religiosas (...) hacia las cautelosas inversiones en sociedades comerciales e industriales*²²³³. Ello contribuyó al enrarecimiento de las relaciones con los religiosos, habiéndose visto ya como los franciscanos

²²³⁰BETANZOS. José María. "Diario de un misionero octogenario". pág. 45. *Mauritania*. Año. XXII. Número. 256. marzo de 1949.

²²³¹ La ira anticlerical cundió especialmente cuando en el embarque de los reclutas, las damas de la alta burguesía de Barcelona ofrecieron sus escapularios y medallas a los soldados que embarcaban. El hecho de que los buques fueran propiedad de un conocido personaje del mundo católico, hizo que finalmente estallaré en el movimiento el sentimiento anticlerical. MONTERO, Feliciano, TUSELL, Javier. *Historia de España; El reinado de Alfonso XIII. El regeneracionismo borbónico y la crisis del parlamentarismo (1898-1923)*. Vol. XIV. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 2004.

²²³² El desastre del Barranco del Lobo vino originado a raíz de la construcción en 1907 de unas vías férreas para la explotación de las Minas de Rif, cerca de la ciudad de Melilla (explotación que había sido otorgada durante el gobierno del Rogui, Bu Hmara, como medio para obtener recursos rápidamente con los que mantener su conflicto con el sultán. Una vez finalizada la contienda estos derechos no fueron arrebatados por el sultán, sancionando lo realizado por el Rogui). La construcción de las mismas y la explotación de las minas, hicieron reaccionar a las cabilas, asesinando a trabajadores de la compañía encargada de la explotación minera. El gobierno de Maura presionado por varios sectores como el militar y el de los grupos financieros, envió al ejército para llevar a cabo una expedición de castigo ante la agresión. En los conflictos que se desarrollaron entre los rifeños y las tropas españolas en torno al monte Gurugú, las bajas empezaron a ser cuantiosas, por lo que se requirió solicitar nuevas tropas. El 27 de julio de 1909, el destacamento que tenía la misión de garantizar el control del paso del Barranco del Lobo, dirigido por el general Pinto fue emboscado. Tras la muerte de éste, el general Marina, que estaba al mando de las operaciones, tras conocer la muerte de Pintos ordenó el repliegue que no hizo sino convertirse en una sangría. El número de bajas fue un total de 752. DE MADARIAGA, María Rosa. *En el Barranco del Lobo; las guerras de Marruecos*. Alianza Editorial. Madrid. 2006. Pp 51-54.

²²³³ BOTTI. Alfonso. *Cielo y dinero. El nacional-catolicismo en la España de 1881-1975*. Madrid. Alianza Editorial. 2008. Pág. 82.

se habían mantenido alertados ante la apertura de escuelas laicas, a quienes atribuyeron la responsabilidad de los desmanes ocurridos en Barcelona.

En la colonia española de Tánger²²³⁴ este recelo se manifestó al año siguiente. Se documenta la asistencia de unos 200-350 españoles a un mitin celebrado el 17 de julio de 1910 en la ciudad de Tánger, en donde se congregaron miembros de los grupos republicanos y del partido liberal, exigiendo un mayor grado de secularización del estado, y denunciando que la construcción del colegio de secundaria en Tánger (las Escuelas Alfonso XIII)²²³⁵ se hiciera con fondos públicos y fuese regentada por los padres franciscanos²²³⁶. En la misma se manifestaba la necesidad que había de llevar adelante los proyectos canalejistas sobre las congregaciones religiosas, solicitando una plena separación entre Iglesia y Estado, y garantizando, por otra parte, una educación laica al margen de la llevada a cabo por las congregaciones religiosas. La obra canalejista movilizó los sentimientos anticlericales de parte de la colonia española en la ciudad, de manera similar a lo que había acontecido en Túnez tras la promulgación de la legislación secularizadora iniciada a partir de 1901 con los radicales en el Elíseo²²³⁷.

Numerosos grupos de la vida política e intelectual de España mostraban ciertas reticencias a la labor de los frailes, lamentando la preparación de los mismos para la enseñanza, y otras actividades, dada su escasa elevación religiosa, como había afirmado

²²³⁴ Es importante tener en cuenta el enorme crecimiento de población europea y especialmente de la colonia española en los primeros años del siglo XX. Bernabé López García recoge, a través del periódico tangerino *La dépêche marocaine* de mayo de 1909 una cifra de 7 mil españoles de los 9000 europeos que habitaban a lo largo del país. De la misma manera el autor nos muestra la heterogeneidad y ausencia organizativa que caracterizaba a la población española de la ciudad del Estrecho. La población europea en la ciudad tras la constitución del protectorado ascendió para caer nuevamente en los años posteriores al armisticio de la I Guerra Mundial, no volviendo a recuperar su pulso hasta 1923. Para saber más consultar la obra de LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. “Los españoles en Tánger”. http://www.academia.edu/2965668/Los_espanoles_de_Tanger. (Consultado el 2 de marzo de 2014). pp. 15-16.

²²³⁵ Sobre los conflictos generados en torno a la construcción de las escuelas Alfonso XIII nos pararemos a analizarlo más detenidamente cuando hablemos de las obras llevadas a cabo bajo el gobierno de la Misión del padre Cervera.

²²³⁶ AGA. Caja (15) 17 81/67. Expediente nº1. Informe enviado por el Ministro Plenipotenciario de Marruecos en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 18 de Julio de 1910.

²²³⁷ SOUMILLE. Pierre. « Anticléricaux européens et processions catholiques en Tunisie dans les années 1905-1910 ». (pp. 221-233). *Revue d'histoire maghrébine. Numéro spécial. Hommage à Manuel Emerit*. Nº7-8. Tunis. Janvier 1977. pág. 221.

Reparaz. El periodista, a pesar de sus críticas a la labor de los religiosos, vio, inicialmente, cierta funcionalidad al papel de los religiosos franciscanos españoles, encargándose los frailes de;

“(…)redimir a nuestros compatriotas, creando para ellos escuelas gratuitas, donde se les dé enseñanza verdadera y profundamente cristiana, al mismo tiempo que la instrucción técnica de que los más de ellos carecen(…)”²²³⁸.

Reparaz vio la importancia que la educación suponía para la cimentación de la influencia española en el país, especialmente en Tánger. Su programa africanista había contemplado la necesidad de extender una labor pedagógica entre los españoles, ayudando a regenerar a las masas de emigrantes²²³⁹. La cada vez más numerosa población española de Tánger pauperizada y tendente a adherirse a ideologías que podrían considerarse corrosivas políticamente como el anarquismo, pues cuestionaban los principios fundamentales del estado y por supuesto, la labor política que dicho estado ejercía en Marruecos. A diferencia de lo que vino pasando en otros territorios norteafricanos coloniales, como en Túnez, en donde la presencia del anarquismo en el siglo XX fue disminuyendo²²⁴⁰, en Tánger, según avanzaba el siglo, su presencia en la ciudad era más notoria. De ahí que viese al principio, al igual que la clase política, en la obra pedagógica de los franciscanos la herramienta con la cual conseguir alejar a la juventud de ideologías de carácter socialista-anarquizante. Sin embargo la capacidad de los religiosos debió ser limitada, llegando a aceptar que, en palabra del propio vicario, la tibieza religiosa caracterizaba a los españoles si se les comparaba con los italianos o con los franceses en la ciudad de Tánger en la segunda mitad de los años veinte²²⁴¹. Sin embargo, para Reparaz, al igual que otros africanistas adscritos a las ideas regeneracionistas, la obra de los franciscanos debía limitarse exclusivamente a la asistencia de las poblaciones europeas, viendo una pérdida de recursos, el que los gobiernos europeos destinasen presupuestos a los misioneros en África, haciendo referencia al África musulmana, ante la imposibilidad de conversión, así como la problemática que ello conllevaría, considerando;

²²³⁸ DE REPARAZ. Gonzalo. *Política de España en África*. Imprenta de Barcelona. 1907. Barcelona. pág. 452

²²³⁹ DÍEZ TORRE. Alejandro. R. « África y el africanismo del iberista Gonzalo de Reparaz »...pág. 267.

²²⁴⁰ SOUMILLE. Pierre. « Les Européens de Tunisie et les question religieuses de 1893 à 1901. Études d'une opinion publique »... pág. 63.

²²⁴¹ AGA. Caja. (15) 81/9595. Expediente VII. Nota del padre Betanzos a Francisco Gómez Jordana con fecha de 6 de diciembre de 1927, desde Tánger.

“(…) un choque de pasiones religiosas que implicaría un gran desastre político y el naufragio de nuestra misión civilizadora (…)²²⁴².”

El autor contribuyó a perfilar la línea planteada en 1904 por la Real Sociedad Geográfica al Presidente del Consejo de Ministros, que solicitaba un cambio radical en la política llevada a cabo por el gobierno español en Marruecos, siendo uno de los principales la reducción del apoyo de la religión católica, al considerar que no se trataba, la iniciativa de los frailes, de una actividad inocente, reclamando la renuncia a cualquier pretensión proselitista en el país²²⁴³. Ya entrados en los años veinte, Reparaz, desde la perspectiva de los años, consideró que, en todo este periodo, los misioneros no habían hecho nada por favorecer la obra civilizadora de España en Marruecos, cuestionando la labor de los mismos en varias facetas, incluido en los estudios que sobre Marruecos habían realizado, como en el caso de la obra del padre Castellanos, afirmando;

“(…) la doctrina africanista del padre Castellanos es tan castiza, es falsa y dañina. España para acertar en África, debió hacer [el gobierno español] todo lo contrario a lo que en doce siglos has hecho y lo que los franciscanos hacen y predicán (…)²²⁴⁴.”

Igual que había pasado a raíz de la guerra de Melilla de 1893, la actuación de los religiosos franciscanos en la guerra de Rif de 1921²²⁴⁵ fue criticada por algunos medio periodísticos como los del *Moghreb al Aksa* del 22 de julio de 1921, así como el publicado por Juan Malpartida en la revista *España en África*. En dicho artículo, titulado “Hay que aclarar la conducta de los franciscanos que España subvenciona en Marruecos” se expresaba lo que sigue a continuación;

“No son pocos los hechos lamentables que hemos tenido que registrar en África el mes de julio de 1921.

En varias ocasiones se ha hablado de la escasa ayuda que España encuentra en su clero para la obra colonizadora que hacemos en África. Las misiones franciscanas, subvencionadas por el Estado Español desde hace muchos años, tenían por obligación sostener las escuelas, gracias a las cuales España podía ejercer una acción beneficiosa

²²⁴² DE REPARAZ. Gonzalo. *España en África y otros estudios de política colonial*. Imprenta Obelisco. 1891. Barcelona. pp. 62-63.

²²⁴³ REGUERA RODRÍGUEZ. Antonio. “La formación de la conciencia africanista en España” (pp. 23-46) En DÍEZ TORRES. Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*. Madrid. Universidad de Alcalá. 2002. pág. 43.

²²⁴⁴ DE REPARAZ. Gonzalo. *Páginas turbias de la historia de España que ahora se ponen en claro*. Ediciones Aguilar. *Bosquejo de una nueva orientación de la historia y la política españolas*. 1926. Madrid. pp. 13-14.

²²⁴⁵ Sobre el papel de los religiosos en el conflicto lo detallaremos más adelante.

bajo todos los puntos de vista. Los RR. Padres encargaban de esas escuelas a legos, es decir, frailes que acumulaban el cargo con el de criados.

Pero el colmo ha sido lo que ha ocurrido en julio de 1921 en Melilla. El padre Cervera, franciscano, Obispo de Fessea y Vicario Apostólico de Marruecos, llegó por la mañana a Melilla enterándose de la sublevación de los moros ¿creen ustedes que ese santo varón creyó de su deber quedarse para levantar los ánimos y dar confianza, hacer renacer los entusiasmos y prestar a la cabeza del clero los auxilios espirituales a quienes lo solicitasen o los necesitasen?

No, se marchó de Melilla aquella misma noche, evitándose disgustos. Esa conducta ¿es la de un cristiano, la de un prelado y de un español que ha recibido una subvención de España de millones de pesetas para hacerse construir un palacio episcopal en Tetuán?

¿En qué hay que relacionar la actitud del padre Cervera con la subvención que parece le da Francia? ¿Es que el padre Cervera teme perderla apartando el apoyo moral que significa su presencia en Melilla durante los tristes días del 20 al 25 de julio? ¿Hay que relacionar esa actitud del padre Cervera con la de los franciscanos españoles en Marruecos, por el deseo de todos ellos de evitarse reproches de excesiva actividad o interés a favor de España y como consecuencia perder la subvención francesa?

¿Es que España va a continuar subvencionando elementos que cobran también de Francia, la cual a todas luces tiene en Marruecos intereses opuestos a los de España?

Libres son los PP. Franciscanos de comer a dos carrillos si la verdad resultara esa, pero España debe, si es así, suprimirles toda clase de subvención.

Otros ejemplo típico confirma que a poco sirven los PP. Franciscanos que España subvenciona en Marruecos, y en determinados casos hasta sus actos son contraproducentes. Al ocurrir los sucesos en Nador, celebraba misa el padre Antonio, franciscano. Un lego le avisó de la sublevación de los moros. Según la prensa sin haberse producido la menor rectificación, todos los frailes y legos salieron escapados para Melilla, sin quedar ni uno con los heroicos defensores de Nador, y el P. Antonio ¡abandonó el altar dejando la misa sin terminar! Si todo fuera verdad, lo que aún nos resistimos a creer ¡resultaría lamentable el concepto que en todas partes merecerían los RR. Padres franciscanos subvencionados por España!.

Urge para bien de todos que se aclare la verdad, y si fuera la antes expuesta en el Parlamento deben levantarse voces para suprimir toda subvención a esos señores que comprenden de tal manera sus deberes de cristianos y españoles.”²²⁴⁶

Los frailes tuvieron conocimiento de dicha publicación a través de la nota que, el 9 de septiembre, envió el padre Atanasio López desde la península a Tánger. Ante estas acusaciones, el propio Atanasio, director de la revista franciscana *Archivo Ibero-Americana*, se puso en comunicación con el director de la publicación, Salvador Corbella Álvarez. Tenía la intención de que se procediese a enmendar el daño hecho, solicitando permiso para que enviase un informe en donde se fueran aclarando todas las confusiones que Malpartida había manifestado en su artículo. Hacía una primera aclaración cuando afirmaba que el término

²²⁴⁶ MALPARTIDA. Juan. “Hay que aclarar la conducta de los franciscanos que España subvenciona en Marruecos”. Pág. 6. *España en África*. Nº 348. Con fecha de 30 de agosto de 1921, desde Barcelona.

lego, para nada es sinónimo de criado, a la vez que alaba las realizaciones culturales llevadas a cabo por muchos de estos hermanos legos²²⁴⁷. No obstante, el padre Anastasio, en su carta del 9 de septiembre, además de poner al corriente al vicariato sobre el artículo, solicitaba la información necesaria con la que dar respuesta a las acusaciones que se vertían, siendo respondida rápidamente por el vicariato²²⁴⁸. Así en el informe realizado por el padre Atanasio López, se acusaba al autor del artículo de impío, a la vez que una vez más volvía a elogiar la labor de algunos hermanos legos y sus capacidades, citando como ejemplos al hermano fray Manuel Veiga, conocedor de cinco idiomas, y otros que habían llegado a ganarse la confianza de las autoridades como el padre Félix Aldecoa, para gobernar una de las islas Filipinas. A continuación y a propósito del artículo afirmaba;

-Que la acusación sobre la huida del padre Cervera de Melilla era totalmente falsa, ya que, el propio vicario, llegó a pasar un día en la ciudad, y que aconsejado por el jefe del Estado Mayor y del vicario eclesiástico, así como por otras personalidades de la población, para que marchará. Afirmaba que le habían comunicado que la población tenía suficientes religiosos para satisfacer a los cristianos de Melilla, en donde se encontraban refugiados los civiles españoles. Al no pertenecer la ciudad a la jurisdicción del vicario apostólico de Marruecos, cualquier acción habría sido entendida como una interferencia en una jurisdicción que no le correspondía. Se embarcó al día siguiente a la ciudad de Málaga, como así lo comunicaba en su nota del 26 de julio de 1921. Sin embargo, si bien es cierto que pasó una noche en Melilla, esta no fue en la plaza sino en el vapor que lo había trasladado de Málaga a Melilla y en él regreso a la ciudad andaluza²²⁴⁹, en donde pasaría un tiempo aquejado de males de nervios, y según expresa en una carta, para desde allí seguir cómo se desarrollaban los acontecimientos en Melilla.

-Desmentía la afirmación de que al padre Cervera le diesen millones para la edificación de un palacio episcopal en Tetuán, sino que eran destinados para la

²²⁴⁷ ADT. Caja 51. Carpeta Melilla. Carta de Atanasio López al señor Salvador Corbella Álvarez con fecha de 11 de septiembre de 1921 desde Madrid.

²²⁴⁸ ADT. Caja 51. Carpeta Melilla. Carta con sello del Vicariato Apostólico de Marruecos sin firmar dirigida al padre Atanasio López con fecha de 13 de septiembre de 1921, desde Tánger.

²²⁴⁹ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta del padre Cervera enviada al vicario, José María Betanzos desde Málaga (Convento de los franciscanos) con fecha de 26 de julio de 1921.

construcción de una iglesia y casa misión de los religiosos. Si bien no desmentía la afirmación de la constitución de este palacio episcopal, apelaba a que, para la construcción del mismo, no habían sido destinados los millones del gobierno español.

-Negaba el padre Atanasio López, rotundamente, la idea de que las misiones franciscanas fuesen subvencionadas por el gobierno francés, y es cierto que nada a este respecto se encuentra en la documentación, tan solo hay referencia a donaciones de ciudadanos franceses a nivel particular.

-Igualmente desmentía la afirmación realizada sobre la actitud de los frailes en Nador, recalando que éstos procedieron a evacuar la plaza obligados por los comandantes de las mismas²²⁵⁰. De hecho, en nota enviada por el padre Betanzos al padre Atanasio, indica cómo, gracias a la labor de los religiosos, muchos de los mineros del monte Uixan pudieron salvar la vida²²⁵¹.

A pesar de dicho informe el director de *España en África* contestó al padre Atanasio afirmando que la actitud del padre Cervera igualmente fue irresponsable sabiendo la necesidad que había en Melilla de *personas de prestigio y abnegación para levantar el ánimo*. Igualmente pedía, si era posible, pruebas materiales de las subvenciones recibidas por los religiosos franciscanos para aclarar el asunto de los millones, de los títulos académicos correspondientes de los hermanos legos encargados de la instrucción de los alumnos en las escuelas de los franciscanos, así como de la afirmación del propio Cervera de que era falso todo el asunto de las subvenciones francesas (subvenciones aceptadas supuestamente a cambio de renunciar a los derechos del vicariato sobre la zona francesa) y de que si por esa cuestión, se ausentó de Madrid, sin hacer la correspondiente visita al nuncio. A cambio de ello, afirmaba el director, si se daban dichas pruebas, enmendarían el escrito con una nueva publicación²²⁵². Finalmente el padre Betanzos escribió al director el 19 de septiembre, en la que hacía una clara declaración diciendo que:

²²⁵⁰ ADT. Caja 51. Carpeta Melilla. Informe titulado “Las cosas en su sitio” del padre Atanasio López.

²²⁵¹ ADT. Caja 51. Carpeta Melilla. Nota del padre Betanzos, pro-vicario de la Misión de Tánger, tan solo consignado con fecha de septiembre de 1921.

²²⁵² ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta de Salvador Corbellá Álvarez al padre Atanasio López, con fecha de 13 de septiembre de 1921, desde Barcelona.

“(…) España ha encontrado siempre y encontrará, en lo sucesivo, en su clero, todo el apoyo y colaboración que nuestra Patria juzgue necesaria y conveniente a las elevadas miras que caracterizan la obra colonizadora que viene ejerciendo en Marruecos (…)”²²⁵³.

De la misma manera, ante las garantías que solicitaba el director de la revista argumentó, sobre todo respecto a la enseñanza, diciendo:

“(…) ¿Ignora que esta obra de cultura era un deber, no de justicia, sino tan solo de caridad y de patriotismo, no exigiéndose por, por lo tanto títulos académicos y bastando la reconocida idoneidad de los individuos que se consagraban a la enseñanza con la mayor fe y sin el menor interés?”²²⁵⁴.

El padre Betanzos acusaba de malintencionado al articulista cuando afirmaba que los religiosos recibían subvenciones de Francia, alegando que siempre habían rechazado ese tipo de ofrecimientos. De la misma manera, argumentaba la falta de información del articulista, equivocándose acerca del individuo que había comunicado al padre Antonio, superior de la misión de Nador, sobre la sublevación. Betanzos informaba que realmente había sido el padre Alfonso Rey, superior de la misión de Monte Uixan, cuyos trabajadores pudieron salvarse gracias a la mediación de dicho padre, “(…) *por el ascendiente que sobre éstos [los rifeños] ejercieron los mencionados misioneros (…)*”²²⁵⁵. A continuación el padre Betanzos procedió a atacar la labor del periodista, al que apela a abandonar la pluma por coger las armas y defender a España en Melilla²²⁵⁶.

Betanzos en una nueva comunicación y como respuesta a esta solicitud de garantías, ofreció, al margen de su palabra como religioso y como español patriótico, los gestos que estaban teniendo lugar en Melilla, cuando, una vez recuperada la plaza de Nador, el alto comisario procedió de inmediato a la reparación de la iglesia, haciéndose un caluroso recibimiento a los franciscanos que habían ejercido con anterioridad sus deberes en el mismo núcleo²²⁵⁷. Los religiosos franciscanos en su deseo de proceder contra la publicación de Juan

²²⁵³ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta del padre Betanzos, pro-vicario de la misión de Tánger al señor Salvador Corbellá Álvarez con fecha del 19 de septiembre de 1921 desde Tánger. pág. 2.

²²⁵⁴ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta del padre Betanzos, pro-vicario de la misión de Tánger al señor Salvador Corbellá Álvarez con fecha del 19 de septiembre de 1921 desde Tánger. pág. 3

²²⁵⁵ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta del padre Betanzos, pro-vicario de la misión de Tánger al señor Salvador Corbellá Álvarez con fecha del 19 de septiembre de 1921 desde Tánger. pág. 8.

²²⁵⁶ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta del padre Betanzos, pro-vicario de la misión de Tánger al señor Salvador Corbellá Álvarez con fecha del 19 de septiembre de 1921 desde Tánger. pág. 9.

²²⁵⁷ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta de Betanzos a Salvador Corbella con fecha de 28 de septiembre de 1921, desde Tánger.

Malpartida, considerando que atentaba gravemente contra su prestigio, recurrieron a las autoridades políticas para forzar a la rectificación del mismo, llegando a despachar un informe al ministro de Estado²²⁵⁸ que sería enviado el 23 de septiembre.

A pesar de todo, el señor Corbellá Álvarez no cejó en su empeño de defender a su empleado, recibiendo muchas notas a raíz de la publicación de dicho artículo tanto a favor como en contra de los franciscanos. Argumentaba en una anotación, enviada ante uno de los que abogaban por la defensa de los franciscanos con fecha de 13 de octubre de 1921, que aún los religiosos no habían procedido a enviarle ninguna de estas garantías que solicitaba para proceder a corregir el artículo del señor Malpartida. Acusaba a los frailes de no saber llevar bien las críticas, no dirigidas tanto a la orden franciscana en sí misma, como a quienes la representaban en Marruecos en ese momento²²⁵⁹. El padre Betanzos terminó por solicitar al ministerio que obligase a la revista a rectificar su artículo. No obstante, el ministro Manuel González Hontoria²²⁶⁰ aconsejó al religioso hacer caso omiso ante lo escrito, antes de que se pudiese hacer eco de la misma la “prensa de extrema izquierda”, y viendo que, al pasar las sesiones ningún grupo parlamentario había hecho mención, en las sucesivas sesiones, sobre dicha publicación, era mejor no continuar con el asunto²²⁶¹.

Los franciscanos no dudaban en manifestar que grupos pertenecientes a la franc-masonería eran los encargados de querer arruinar la labor realizada por los seráficos padres. En 18 de enero de 1909 los diputados Miguel de Villanueva y Francisco Cervera Baviera, como se ha mencionado con anterioridad, conocidos masones, procedieron, en sus discursos en el congreso, a llevar a cabo toda una serie de acusaciones sobre los frailes en Marruecos, haciendo Cervera Baviera especial hincapié en la figura del padre Lerchundi²²⁶². El Sr. Villanueva, en primer lugar, afirmaba, en sus discurso del 18 de marzo, que la razón fundamental de la preponderancia clerical de la política española en Marruecos se debía al

²²⁵⁸ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. “Informe de los misioneros franciscanos de Marruecos dirigido al Sr. Ministro de Estado” con fecha de 23 de Septiembre de 1921 desde Tánger.

²²⁵⁹ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta de Salvador Corbellá Álvarez a Eduardo Álvarez Adenuy, con fecha de 13 de octubre de 1921, desde Barcelona.

²²⁶⁰ Ministro de Estado entre el 14 de agosto de 1921 al 8 de marzo de 1922.

²²⁶¹ ADT. Caja. 20. Carpeta VIII. Sección A. Legajo 480. Nota del Ministro de Estado al padre Cervera con fecha de 17 de noviembre de 1921.

²²⁶² Sobre las acusaciones posmortem que hicieron del padre Lerchundi ya las hemos comentado en el capítulo anterior.

nombramiento, como agente diplomático de España en Marruecos, del señor Alfonso Merry de Val, hermano del secretario de Estado Vaticano, de quien insinuaba era vector para la penetración de la influencia vaticana en España, llegando hasta el propio monarca, y por supuesto en Marruecos, manifestándose en el apoyo incondicional que mostraba a la labor de los religiosos franciscanos²²⁶³. Entre las acusaciones, estaba la de incitar el fanatismo entre los propios españoles, especialmente, el antisemitismo. Acusaban los diputados a la misiones de participar en la famosa “quema del Judas”, festividad, por otra parte muy celebrada por los habitantes de numerosos pueblos y ciudades de España, consistente en el arrastre, vapuleamiento, ahorcamiento y posterior quema de un efigie rellena de paja, u otro material similar, al que identificaban con la figura de Judas Iscariote, celebrándose normalmente el Sábado Santo o Domingo de Resurrección²²⁶⁴. Los parlamentarios afirmaban haber sido los frailes quienes fomentasen ésta práctica, considerada bárbara. Lo cierto es que desde 1904, los miembros del cuerpo diplomático español habían solicitado la colaboración de los religiosos franciscanos para acabar con dicha festividad, de la que temían que levantase susceptibilidades, especialmente entre los miembros de las comunidades judías de Tetuán y Tánger.

“(…) una observación sobre la quema del Judas en Sábado Santo (...). El año pasado oí estando en mi escritorio alboroto en la calle, me asomé y vi pasar una turba de chiquillos cargando un gran muñeco vociferando una canción en extremo soez. Me avergoncé por la incultura de que dábamos el espectáculo anual ante el público extranjero y aún ante los moros, no menos que por la vejación para el elemento hebreo, ofensa no solo inoportuna en toda ocasión sino contraria a las mutuas simpatía que queremos fomentar (...) aun cuando pasa por una demostración exclusivamente española, no dejan de mezclarse a nuestros chicuelos mayor o menos número de portugueses, ingleses (gibraltareños) y aún judíos (...).

Traté esto con el P. Betanzos, ya que la ocasión se presentaba, siendo solo me decía, una costumbre de la Baja Andalucía, pues en su tierra (Vascongada) nada de eso se hacía, y me afirmo que ellos de ningún modo lo alentaban o tenían el menor interés en que se hiciese. No sé si los frailes acostumbrados a la quema del Judas serán tan indiferentes como el Vascongado P. Betanzos o lo verán todos ellos con antipatía, pero me refería este que estando el de Presidente de Tetuán, un cónsul quiso impedirlo y los muchachos trasladaron el judas a casa de un portugués. También me dijo en respuesta a una insinuación mía, que su intervención podría resultar contraproducente dado el modo

²²⁶³ ADT. Caja 118. Expediente IX. Legajo. 146. Extracto oficial de la de la sesión celebrada el sábado 18 de marzo de 1909. Congreso de los diputados. Presidencia del Excmo. Señor Eduardo Dato. pág. 8.

²²⁶⁴ Web. http://es.wikipedia.org/wiki/Fiesta_del_Judas. 25-09-2013.

de ser respecto a ellos de algunos elementos, pero me satisface que me haya declarado no tiene la misión ningún en este ajusticiamiento de la efigie de Judas (...)”²²⁶⁵.

Cierto es que en la Semana Santa del año 1905 se procedió al envío de una circular a todos los cónsules españoles en Marruecos, a fin de tomar medidas para evitar su celebración²²⁶⁶, consiguiéndolo finalmente al año siguiente²²⁶⁷. Ante las acusaciones dirigidas por los diputados en el año 1909, afirmaron que jamás habían defendido dicha práctica, a diferencia de lo que sugerían los diputados, para quienes dicha celebración había sido fomentada por los frailes en Tetuán. Los religiosos mantenían que, la prohibición de la misma, era competencia de las autoridades de orden público y que nada podían hacer ellos, puesto que no era una fiesta religiosa institucionalizada en sí misma²²⁶⁸. Según ellos, lo ocurrido fue un malentendido del Sr. Villanueva. Aseveraban que a la vez que se celebraba el apaleamiento del Judas, tras acabar la misa, se procedió a disparar salvas en honor al día de la Resurrección. Fue entonces cuando una comisión de judíos de la ciudad, acudió al cónsul, Juan Potous y Martínez²²⁶⁹, para solicitar que cesasen todos los actos, al considerar que hería sus susceptibilidades. Así el cónsul, según el diputado, pidió a un religioso franciscano que interrumpiesen el disparo de salvas, a lo que le contestó:

“(...) que él no era el Superior para poder prohibir tan alegre y antigua costumbre, y que aunque en su mano estuviera, no las prohibiría por dar gusto a los judíos y contradecir a los cristianos, máxime cuando las salvas no tenían que ver con el Judas, sino que era un devoto homenaje a Jesús Resucitado (...)”²²⁷⁰.

²²⁶⁵ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente 2 Carta del Ministro de Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 7 de diciembre de 1904, desde Tánger.

²²⁶⁶ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente 2. Informe enviado por el Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado sobre la circular enviada a los cónsules españoles en Marruecos con fecha de 5 de abril de 1905, desde Tánger.

²²⁶⁷ AGA. Caja. (15) 81/9594. Expediente 2 Carta del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 26 de abril de 1905 desde Tánger.

²²⁶⁸ ADT. Caja 118. Expediente XI. Documento titulado “Razón de algunas imposturas y calumnias dirigidas por los señores Villanueva y Cervera en el Parlamento Español contra los misioneros franciscanos de Marruecos”. Sin fechar ni localizar. pág. 1.

²²⁶⁹ Cónsul de España en Tetuán entre los años 1905 y 1907.

²²⁷⁰ ADT. Caja 118. Expediente XI. Documento titulado “Razón de algunas imposturas y calumnias dirigidas por los señores Villanueva y Cervera en el Parlamento Español contra los misioneros franciscanos de Marruecos”. Sin fechar ni localizar. pág. 2.

En su defensa los religiosos franciscanos apelaban a la palabra de Ángel Pulido²²⁷¹ a quien habían comunicado numerosos judíos que los religiosos franciscanos nada tenían que ver con el asunto del Judas²²⁷².

Otra denuncia del señor Villanueva era el hecho de que las embajadas realizadas por el gobierno español, siempre estuvieran acompañadas del elemento religioso, siendo la única nación europea que, a la hora de enviar diplomáticos ante su Majestad Jerifiana, utilizaba dicho recurso. Solicitaban eliminar dicha tradición que se había mantenido desde el siglo XVII y que ahora, en opinión del diputado, no tenía más que un efecto contraproducente, tratando de demostrar a la vez que el único motivo que realmente movía a los religiosos franciscanos para formar parte de la mismas era asegurar sus derechos, así como aprovechar para la concesión de terrenos por parte del majzén²²⁷³. De la misma manera, el diputado, declaraba que los religiosos se aprovechaban de la cobertura política del gobierno español para consolidarse en el país, a pesar de no haber llevado a cabo la conversión de musulmanes marroquíes, temiendo que como Filipinas, los frailes, en caso de que la situación de España en el país norteafricano se viese comprometida, respondiesen tan solo a los intereses de Roma²²⁷⁴. Recordemos que parte de la opinión pública española había reaccionado airadamente ante la actitud de los religiosos españoles en Filipinas, cuando, tras la ocupación estadounidense de las islas, los religiosos colaboraron con las nuevas autoridades coloniales. Numerosos grupos republicanos vieron en esta actitud una traición a la patria, manifestando su oposición, en 1903, a la designación, para la sede episcopal valenciana, del dominico Bernardino de Nozaleda, quien había sido obispo de Manila entre 1889 y 1902²²⁷⁵. Hay que

²²⁷¹ Ángel Pulido Fernández (1852-1932) fue un político español quien se caracterizó por su filosefardismo, promoviendo el establecimiento de estrechos lazos entre España y los judíos sefardíes distribuidos por el mundo, especialmente en torno a la cuenca mediterránea. Publicó numerosos artículos sobre los mismos en diversos aspectos como sobre el judeo-español (*haketía* y otras variantes como las balcánicas, etc) y otros aspectos culturales de los mismos. Convencido de que los sefarditas tenían el control del Mediterráneo oriental, pensaba que esta alianza con las comunidades sefarditas beneficiarían el comercio español.

²²⁷² ADT. Caja 118. Expediente XI. Documento titulado “Razón de algunas imposturas y calumnias dirigidas por los señores Villanueva y Cervera en el Parlamento Español contra los misioneros franciscanos de Marruecos”. Sin fechar ni localizar. pág. 2.

²²⁷³ ADT. Caja 118. Carpeta IX. Legajo. 155. Extracto oficial de la de la sesión celebrada el sábado 20 de marzo de 1909. Congreso de los diputados. Presidencia del Excmo. Señor Eduardo Dato. pág. 5

²²⁷⁴ ADT. Caja 118. Carpeta IX. Legajo. 155. Extracto oficial de la de la sesión celebrada el sábado 20 de marzo de 1909. Congreso de los diputados. Presidencia del Excmo. Señor Eduardo Dato. pág. 5

²²⁷⁵ MARTÍ GILABERT. Francisco. *Política religiosa de la Restauración. 1875-1931*...pp. 92-94.

decir que éste caso fue utilizado como un argumento con los cuales denunciar la política clerical llevada a cabo por el gobierno de Maura de 1903-1904. Lo cierto es que es imposible hacer una analogía entre los intereses de los religiosos franciscanos en un territorio y el otro. Se debe tener en cuenta que, en Filipinas, llevaron a cabo una intensa campaña proselitista, constituyendo una gran comunidad cristiana local y, por tanto, era lógico, como había sucedido tantas veces a lo largo de la historia de las misiones y sus relaciones con los poderes coloniales, que habían respondido salvaguardando siempre los intereses religiosos de esas comunidades, en ocasiones incluso contra los propios poderes coloniales. Como ya hemos reiterado en otras ocasiones, la ausencia de una población cristiana local, así como la imposibilidad de evangelización hacía que la grey sobre la que ejercían su labor evangélica los religiosos era básicamente población europea, y especialmente española. De ahí radicaba básicamente la debilidad de las misiones, y de ahí radicaba, a su vez, la dependencia que los religiosos franciscanos tenían de los gobiernos españoles.

Como se había tratado en el capítulo anterior, los ataques dirigidos por dichos diputados al padre Lerchundi, igualmente fueron contestados por los religiosos, en concreto por el padre Paisal, en la obra llamada *Vindicación de una injusticia* en la que se hacía referencia a la falsedad de las afirmaciones atribuidas a Francisco Cervera Baviera en su intervención del 24 de marzo de 1909 sobre la embajada en la que afirmaba haber participado. El padre Paisal invitaba ahora al diputado a presentar a una persona que recordasen su presencia y su supuesta importancia en la misma.

A lo largo del gobierno del padre Cervera, fueron numerosos los casos en que los religiosos tuvieron que hacer frente ante lo que calificaban como ataques de los grupos masones afincados en Marruecos²²⁷⁶. Bajo la prelación del padre Cervera se fundó un taller masónico bajo la denominación de *Lixus* en 1922²²⁷⁷ y se creó la primera Gran Logia de Marruecos (1923-1927) que no pudo extenderse por la zona del Protectorado español²²⁷⁸.

²²⁷⁶ La importancia que dieron los frailes a los mismos debió de estar sobredimensionada, ya que en la década de los años veinte, especialmente bajo la dictadura primorriverista, las logias de Marruecos atravesaron un periodo de dificultad debido a la persecución de la que eran objeto por parte de las autoridades del Protectorado.

²²⁷⁷ Para profundizar sobre la masonería en Larache consultar la obra de PAZ. Manuel de. "En torno a la ideología de los Masones de Larache (1923-1936)". (pp. 349-372) PAZ. Manuel de. *La masonería y la pérdida de las colonias. Estudios*. Santa Cruz de Tenerife. Editorial Idea. 2006.

²²⁷⁸ PAZ. Manuel de. "Masones y militares españoles en el Norte de África. 1926-1936. Un proyecto de investigación" (pp. 273-297). En *La masonería y la pérdida de las colonias...* pág. 275.

Logias como la de Larache llegaron a formalizar su condición jurídica al inscribirse como sociedad cultural y humanitaria. Así por ejemplo, hubo casos en que religiosos como el padre Miguel Quecedo Ortega, según Lourido, tuvo que enfrentarse a ellos en Alcazarquivir, donde estaba instalado el taller masónico *Cabo Espartel*, cuya madre-logia era la asentada en la ciudad del Lucus, en donde había sido designado párroco de la localidad por la acción de éstos en el núcleo urbano²²⁷⁹. El propio Quecedo se hace eco de las actividades de los masones, achacando a su sectarismo los ataques dirigidos por individuos pertenecientes a las logias contra el propio vicario apostólico, Cervera, del que recoge que calificaban de burro²²⁸⁰. La misma logia acabó siendo disuelta el 22 de septiembre de 1926. Se la acusaba de descarada propaganda, provocando escisiones entre la población española de la ciudad, así como de haberse envuelto en ropajes de organización para la beneficencia *sin médico ni sacerdote*²²⁸¹. Dos años después de la muerte de Cervera aconteció, en Alcazarquivir, un suceso que nos demuestra hasta qué punto estaba extendida la masonería entre los españoles de la ciudad. Comunicaba el padre Pelayo Fernández, franciscano de Alcazarquivir, al padre Betanzos, ya por entonces vicario apostólico de Tánger, los sucesos acontecidos a raíz de la celebración de un banquete de honor por la condecoración, por parte del gobierno, de un destacado masón de la ciudad. En el comunicado se afirmaba cómo, a dicha celebración de carácter netamente masónico, había asistido un religioso franciscano, el padre Piñeiro, siendo su presencia celebrada por los asistentes como una muestra más de la compatibilidad existente entre la pertenencia a la masonería y la condición religiosa. Dicho acontecimiento, por lo que deducimos de la documentación, provocó un gran escándalo en la ciudad. El propio padre Fernández expresa la gravedad que tenía este suceso en Alcazarquivir por la importancia de la masonería en este punto, afirmando que de haber sucedido dicho acto en una ciudad como Arcila (Asilah) no tendría mayor trascendencia²²⁸².

²²⁷⁹ LOURIDO. Ramón. "Introducción. El padre franciscano Miguel Quecedo Ortega y su obra inédita sobre el Rif Central y Alhucemas. 1931". pp. 13-54. En QUECEDO ORTEGA. Miguel. *Recuerdos de Marruecos, Villa Sanjurjo y el Rif central en 1931*. (edición facsímil). Melilla. Biblioteca de Melilla. 2008. pág. 17.

²²⁸⁰ ADT. Caja 251. Alcazarquivir. Carta del padre Miguel Quecedo al padre Betanzos, nuevo vicario apostólico con fecha de 14 de octubre de 1926, desde Alcazarquivir.

²²⁸¹ AGA. Caja (15) 81/1421. Expediente 3.400. Copia de nota enviada el 18 de agosto de 1928 desde Alcazarquivir, sin emisor ni remitente. (posiblemente de la Oficina Civil de Intervención Local de Alcazarquivir al Director de Intervención Civil y Asuntos Generales de Tetuán.

²²⁸² ADT. Caja. 251. Alcazarquivir. Nota del padre Pelayo Fernández al padre Betanzos con fecha de 18 de julio de 1928 desde Alcazarquivir.

La presencia de los religiosos franciscanos, por otra parte, llegó a ser en ocasiones motivo de disgustos para la propia población española en los nuevos núcleos de cristianos que empiezan a constituirse en el protectorado español, como le sucedió al mismo padre a su llegada a la recién inaugurada misión de Alhucemas²²⁸³ en 1927. Se ha de recordar que, en parte de la población española que emigraba a Marruecos, había gran número de individuos impregnados de fuertes sentimientos anticlericales, viendo con recelo las actividades de los religiosos, incluso entre los propios militares, como se vio que sucedía entre aquellos que se quejaban de la presencia de las religiosas en el hospital español. Al igual que sucedía en otras partes del Protectorado, los españoles, de baja extracción social, que residían en los nuevos núcleos que se fueron formando en la zona oriental se caracterizaban por su indiferentismo religioso²²⁸⁴.

Gran fuente de disgusto para el padre Cervera supusieron las críticas recibidas desde un ámbito del que no se podría esperar acusación alguna, y que sin embargo afectó notablemente al anciano vicario. Se trató de la realizada por los misioneros del Inmaculado Corazón de María²²⁸⁵ (más comúnmente conocidos como claretianos) a través de un artículo publicado en el órgano de prensa *La Ilustración del Clero*²²⁸⁶ el 16 de enero 1921, a raíz del

²²⁸³LOURIDO. Ramón. "Introducción...pág. 37.

²²⁸⁴ QUECEDO ORTEGA. Miguel. *Recuerdos de Marruecos...*pág. 84.

²²⁸⁵ Orden fundada por el prelado catalán Antonio María Claret (1807-1870), quien llegaría a ser nombrado arzobispo emérito de Cuba, el 16 de julio de 1849 en la ciudad de Vich (Barcelona), tratándose de la gran única fundación de una congregación explícitamente misionera en España durante el siglo XIX, a diferencia de la abundancia de creación de nuevas congregaciones. Entre los motivos que habían impulsado al padre Claret a la fundación de dicha congregación estaba el de hacer frente al progresivo proceso descristianizador que había comenzado a darse en España a raíz de la legislación secularizadora propiciada por los gobiernos liberales. El Sexenio Revolucionario significó una prueba para la supervivencia de la congregación que tuvo que exiliarse a Francia, desde donde comenzaron su expansión por otros continentes, procediendo a la apertura de misiones en diversos países de América, y de África. Sin embargo la historia de la misión acabaría vinculándose a la colonización de Guinea Ecuatorial, en donde desde la instalación de su primer centro en el año 1883 se convertirían en la congregación de la misión religiosa en el país por antonomasia tras la retirada de los jesuitas. De ésta manera se convirtieron en una de las dos grande congregaciones religiosas que ejercieron labores misionales en los últimos territorios coloniales de España. Para profundizar sobre el aspecto misional de los religiosos claretianos en la colonia española de Guinea consultar FERNÁNDEZ. Cristóbal. *Misiones y misioneros en la Guinea Española. Historia documentada de los primeros azarosos días. 1883-1912*. Barcelona. Editorial Company Cul. 1962. PUJADAS. Tomás. L. *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Fernando de Poo. Vol. I*. Barcelona. Editorial Claret. 1968. *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Río Muni. Vol II*. Barcelona. Editorial Claret. 1968. ANÓNIMO. *Cien años de evangelización en Guinea Ecuatorial. 1883-1983*. Barcelona. Editorial Claret. 1983.

²²⁸⁶Órgano de prensa de la Congregación de los hermanos del Inmaculado Corazón de María fundado en 1904.

nombramiento del franciscano francés, el padre Dané, como vicario general delegado por parte de la Santa Sede. Entre las acusaciones que se hicieron en el artículo redactado por el padre Juan Postíus²²⁸⁷, estaban la de antipatriotismo por parte del padre Cervera por aceptar sin más la designación de Dané, sin levantar ninguna réplica por su parte, y que dicha actitud respondía a la desidia de la que estaban impregnados los religiosos franciscanos en Marruecos, al igual que el gobierno español, que se caracterizaba por el abandono de los intereses espirituales en el país norteafricano²²⁸⁸. De la misma manera afirmó que los religiosos, impasibles, estaban viendo cómo se estaba preparando la división jurisdiccional del vicariato apostólico, conjurando para la constitución de otro paralelo en Rabat²²⁸⁹. El padre Betanzos respondía solicitando que fuese retirado dicho artículo o que fuese enmendado el agravio contra los misioneros de Marruecos, amenazando al religioso de que en caso de no llevarlo a cabo, acudiría a instancias superiores²²⁹⁰. Ante la amenaza, el propio Postíus replicó no entender el porqué de esa reacción, ya que tan solo había plasmado en el artículo la realidad que emanaba de la documentación, cartas del padre Dané enviada a otros hermanos y que se encontraban en sus manos, afirmando que su intención era ante todo conservar el vicariato en manos de España²²⁹¹. No obstante, y a pesar de las explicaciones ofrecidas, Betanzos le comunicó no entender el porqué mostrar el patriotismo personal del autor a costa de la descalificación de los franciscanos españoles en Marruecos²²⁹². Sin embargo, detrás de

²²⁸⁷ Juan Postíus Berga (1876-1952). Sacerdote claretiano español de gran renombre, especializado en derecho canónico y arqueología en la ciudad de Roma donde ejerció como profesor del posterior Pío XII. Entre 1905 y 1922 ejerció como director espiritual del seminario de la congregación en Madrid, fundando en este periodo la revista *La Ilustración del Clero* en 1906 desde el cual ejerció una notable influencia en la iglesia hispana gracias a sus conocimientos teológicos y jurídicos. Para saber más consultar <http://www.claretianformation.com/es/charismatic-dimension/134-cmf-heroes/213-juan-postius-sala>. (2/12/2013)

²²⁸⁸ ADT. Caja. 51. Carpeta Juan Postíus. Nota del padre Betanzos enviada al padre Juan Postíus con fecha de 21 de enero de 1921, desde Tánger. pág. 1º.

²²⁸⁹ ADT. Caja. 51. Carpeta Juan Postíus. Nota del padre Betanzos enviada al padre Juan Postíus con fecha de 21 de enero de 1921, desde Tánger. pág. 2º.

²²⁹⁰ ADT. Caja. 51. Carpeta. Juan Postíus. Nota del padre Betanzos enviada al padre Juan Postíus con fecha de 21 de enero de 1921, desde Tánger. pág. 3º.

²²⁹¹ ADT. Caja. 51. Carpeta. Juan Postíus. Nota enviada por el padre Juan Postíus desde la Procuraduría de las Misiones de Fernando de Poo de los hermanos del Inmaculado Corazón de María, en Madrid, al padre Betanzos, con fecha de 25 de enero de 1921.

²²⁹² ADT. Caja 51. Carpeta. Juan Postíus. Nota del padre Betanzos al padre Postíus con fecha de 31 de enero de 1921 desde Tánger.

los artículos publicados por el religioso claretiano, el padre Betanzos quiso ver la mano del padre Julián Díaz Valdepare, capellán castrense participante en las campañas de Marruecos, y fundador del periódico *Ceuta Comercial*, que llegó a ser nombrado fiscal del Tribunal Eclesiástico de Guerra y Marina, y auditor del Tribunal de la Rota. Betanzos había enviado una nota al susodicho religioso advirtiéndole de la insensatez en que había caído el padre Postíus²²⁹³, a la vez que comunicaba sus impresiones al director de la revista *Archivo Íbero-Americano*, servicio de prensa de la orden franciscana en España. Para Betanzos detrás todo este revuelo del artículo estaba la figura del capellán castrense, de quien afirma “(...) *se vende por amigo de los franciscanos y es nuestro mayor enemigo* (...)”²²⁹⁴, a la vez que juzgaba al religioso claretiano como persona que buscaba renombre a costa del descrédito de los misioneros franciscanos de Marruecos²²⁹⁵. Atanasio López, director de la revista franciscana, procedió rápidamente a plantear la duda de si alguna vez los claretianos habían solicitado su entrada en el país, a la vez que hacía mención a la posibilidad remota de que, Valdepare, quisiera con ésta acción reconstituir el obispado ceuti²²⁹⁶.

Finalmente, y para poner fin a la controversia generada por los artículos de Juan Postíus, el propio Atanasio López llevó a cabo la edición de un escrito titulado *El Vicariato Apostólico español de Marruecos. Aclaraciones necesarias*, en donde respondía a las acusaciones, tratando de mostrar que la situación a la que se había llegado no dependía tanto de la actitud de los religiosos franciscanos como que era la consecuencia de los tratados políticos firmados por España y Francia a lo largo de los años. No dudaba el padre Anastasio López en reconocer que, como dice Postíus, con la designación por Propaganda Fide de un vicario delegado general, España *pierde algo de influencia espiritual*²²⁹⁷. Sin embargo, ante las acusaciones que hacía del prelado de Tánger, remarcaba el abuso por parte del autor de

²²⁹³ En la que afirma igualmente no creer que haya sido la publicación de dicho artículo obra del religioso, haciendo un guiño indirecto a la persona del capellán francés. AMT. Archivo de la Misión de Tánger. Caja 51. Carpeta Juan Postíus. Nota del padre Betanzos al padre Julián Díaz Valdepare, con fecha de 1 de febrero de 1921, desde Tánger.

²²⁹⁴ ADT. Caja 51. Carpeta Juan Postíus. Nota del padre Betanzos al padre Atanasio López, con fecha de 2 de febrero de 1921 desde Tánger. pág. 1º.

²²⁹⁵ ADT. Caja 51. Carpeta. Juan Postíus. Nota del padre Betanzos al padre Atanasio López, con fecha de 2 de febrero de 1921 desde Tánger. pág. 2º.

²²⁹⁶ ADT. Caja. 51. Carpeta Juan Postíus . Carta del padre Atanasio López, al padre Betanzos con fecha de 4 de febrero de 1921 desde Madrid.

²²⁹⁷ LÓPEZ. Anastasio. *El Vicario Apostólico español de Marruecos. Aclaraciones necesarias...* pág. 4.

conceptos patrióticos, dando *rienda suelta a su imaginación y se permite señalar con el dedo a los cómplices del crimen de lesa patria*²²⁹⁸. Se le aconsejaba al padre claretiano

“(…) Deje pues, el P. Postius de tratar ligeramente cuestión de tanta monta para el porvenir espiritual de España en Marruecos, deje que nuestro gobierno y el Rmo. Padre Cervera lo traten ante la Santa Sede, pues es de su exclusiva competencia. Nosotros estaremos a la expectativa, y si el P. Postius cree que cabe algún consejo en esta materia, delo en forma que no ofenda a nadie, a fin de que no resulte perjudicial²²⁹⁹.

A las críticas que se hicieron a la labor desempeñada por los religiosos, tanto políticos, como periodistas e incluso miembros de otras congregaciones, deben sumar aquellos incidentes surgidos entre los miembros de las legaciones y consulados españoles y los religiosos franciscanos, debido mayoritariamente a cuestiones de competencias y propiedad de terrenos, que en definitiva, no eran más que la manifestación de la mutua interferencia institucional que había entre ambas jurisdicciones. Los terrenos, siendo de la Obra Pía de los Santos Lugares, a su vez pertenecientes al ministerio de Estado, se encontraban en un margen en donde, en ocasiones, y debido a la compra conjunta de terrenos, se edificaban las misiones, en el caso de Tetuán, aneja al consulado, generando problemas de limitación entre los espacio de ambas instituciones. Especialmente graves fueron los conflictos surgidos entre los frailes franciscanos y el cónsul de Tetuán en el año de 1904, Antonio Pita y Caramés. La cuestión en disputa no era otra cosa que un jardín compartido entre el consulado y la casa-misión de los frailes, cuyo uso, desde hacía cuarenta años, había sido compartido. En dicho jardín se encontraba una alberca en donde los misioneros pretendían levantar un vallado, a lo que el cónsul se opuso por considerar que, por ser terreno del ministerio, era necesaria la autorización debida para llevar a cabo cualquier tipo de modificación. Según la versión de los religiosos, con fecha del 25 de agosto, el presidente de la misión de Tetuán ya había enviado una nota al cónsul protestando ante las amenazas de un moro criado del cónsul que había levantado un azadón contra un religioso de la misión, y que sustrajo los objetos del fraile del susodicho vallado. A continuación, el día 27 de agosto el cónsul envió a dicho criado para que destruyese el vallado puesto por los frailes en el terreno. Los padres José María Ramos y el padre Juan Rosende, procedieron entonces a contratar a un hortelano oranés, de origen español, Manuel Gallego, para que ayudase a los frailes en las obras sobre la alberca²³⁰⁰ y

²²⁹⁸ LÓPEZ. Anastasio. *El Vicario Apostólico español de Marruecos. Aclaraciones necesarias...* pág. 7

²²⁹⁹ LÓPEZ. Anastasio. *El Vicario Apostólico español de Marruecos. Aclaraciones necesarias...* pág. 21.

²³⁰⁰ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. « Desavenencias en Tetuán... ». Informe del cónsul de España en Tetuán al Ministerio de Estado con fecha de 1 de septiembre de 1904, desde Tetuán.

ejerciese de guarda ante posibles nuevas acciones del criado moro, a lo que había respondido el cónsul enviando a un soldado y al criado marroquí, hiriendo al hortelano e impidiéndole a partir de entonces el paso al recinto²³⁰¹. El cónsul de Tánger veía en la salida del cónsul de Tetuán la mejor manera de resolver el conflicto entre la misión y el consulado, arguyendo que el señor Pita y Caramés deseaba ser licenciado del puesto²³⁰². Los padres franciscanos, por otra parte, evitaron que el hortelano acudiera a la prensa a denunciar el abuso del que era víctima²³⁰³, agradeciendo el ministro plenipotenciario en Tánger que hubiesen evitado acudir antes a la prensa o al propio cónsul de Francia en Tetuán, que hubiera dado lugar a la publicación de los conflictos entre la misión católica y las autoridades diplomáticas españolas²³⁰⁴. Los franciscanos ya en los primeros días de septiembre realizaron un informe en donde comunicaban los agravios sufridos;

-El consulado y la casa-misión que, por entonces, formaban parte del mismo edificio, poseía una alberca que abastecía a ambas instituciones y estaba colocada, según los religiosos, en la zona correspondiente a la misión. La presencia de los animales de los cónsules (perros y patos menciona) obligaron a los religiosos a vallar dicha alberca, dejando siempre al cónsul libre acceso. Sin embargo, Betanzos argumentó que, desde un principio no agradó al cónsul dicha situación, procediendo desde entonces a llevar a cabo actuaciones con el fin de destruir dicho vallado.

-La misión, con la idea de proporcionar agua limpia al conjunto, compró a través de la Obra Pía una parte del edificio perteneciente al consulado para la instalación de un depósito, teniendo dos tubos, uno que surtía al consulado y otro a la misión. Según afirmaban los religiosos, cada una de las partes debió de estar en posesión de una llave, sin embargo, por entonces tan solo había una, alegando que se

²³⁰¹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. "Desavenencias en Tetuán...". Informe del padre Cervera al Ministerio de Estado con fecha de 2 de Septiembre de 1904, desde Tetuán.

²³⁰² AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. "Desavenencias en Tetuán...". Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministerio de Estado con fecha de 2 de septiembre de 1904, desde Tánger.

²³⁰³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. "Desavenencias en Tetuán...". Nota del Manuel Gallego a la Legación española en Marruecos con fecha de 1 de septiembre de 1904 desde Tetuán. Anexo al informe de 4 de septiembre de 1904.

²³⁰⁴ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. « Desavenencias en Tetuán... ». Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 4 de septiembre de 1904 desde Tánger.

debió extraviar la llave del consul. Así el consul Sr. Pita procedió a solicitar la llave, no devolviéndola a la misión, considerando que debía ser el consulado quien gestionase el tema, a la vez que sellaba el tubo de la misión.

-El tercer agravio del que se hizo eco la misión franciscana se centraba en la cuestión de las llaves de los tres cementerios católicos de la ciudad de Tetuán. A diferencia del caso del depósito, nunca se llegó a saber si el consulado llegó a tener realmente llaves de los mismos, afirmando que era costumbre que los cónsules solicitasen a la misión las llaves cuando hubiese requerimiento. El cónsul Sr. Pita solicitó las llaves a lo que los franciscanos se negaron, teniendo el antecedente del depósito, ordenando al criado moro escalar la tapia del cementerio con el argumento de que era necesario para la realización de un informe.

-El cuarto hacía referencia a la actitud del cónsul respecto a la legalización con su firma de las partidas sacramentales para los efectos civiles que podían tener. El cónsul estableció que en caso de que no existiese dicha partida y se quisiera legalizar, debía hacerse previo pago, algo que anteriormente solía ser gratuito para los pobres de la ciudad.

-La última queja hacía referencia a la cuestión de las medicinas, negándose el cónsul a que las medicinas costeadas por el gobierno por cincuenta pesetas fuesen repartidas gratuitamente entre los pobres españoles. Los frailes temían que ante dicha actuación, los pobres terminasen por ir a los dispensarios de los protestantes²³⁰⁵.

A pesar de las advertencias del ministro plenipotenciario en Tánger, parece que el cónsul en Tetuán continuó manteniendo conflictos con los religiosos por la cuestión de la valla que éstos querían construir²³⁰⁶. Finalmente ante el agravamiento de la situación fue enviada la licencia desde el ministerio el 14 de septiembre de 1904²³⁰⁷. Los frailes, no

²³⁰⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. "Desavenencias en Tetuán...". Informe del padre Betanzos, vicedirector de las misiones franciscanas al Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 3 de septiembre de 1904 desde Tánger.

²³⁰⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. "Desavenencias en Tetuán...". Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado con fecha del 12 de septiembre de 1904 desde Tánger.

²³⁰⁷ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. "Desavenencias en Tetuán...". Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger con fecha de 14 de septiembre de 1904, desde Tánger.

obstante, solicitaron que se procediese a aplicar un correctivo al marroquí que había seguido las instrucciones del cónsul²³⁰⁸, a lo que el cuerpo diplomático respondió que, el marroquí, tan solo había cumplido las órdenes del cónsul, y que queriendo ser imparcial no quería pensar que los frailes intentaban meterse en esferas que no les correspondían²³⁰⁹, sirviendo de aviso ante cualquier idea de que los religiosos pudieran interferir en los asuntos que tan solo al poder político correspondían.

Con fecha de 28 de septiembre, el señor Antolín Pita y Camarés emitía un informe sobre las acusaciones que le hacían los franciscanos, respondiendo una a una. En primer lugar, argumentaba que, si bien ya la propia estructura del consulado y la casa misión eran motivo de litigios, era igualmente cierto que, desde un principio los religiosos franciscanos habían tratado de interferir en la administración del consulado, atribuyéndose, según el cónsul, *cierta inviolabilidad y poder, cual de si su arbitrio estuviere aquella supeditada*²³¹⁰. Ante las acusaciones que se le hacían respondía;

-Ante la primera queja de los frailes acerca de la cuestión del vallado, afirmaba que, tras haber tomado posesión del cargo en marzo de 1902, le llamó la atención la existencia de dicho vallado y que, habiéndose informado, supo que no había existido antes dicho vallado, habiendo sido realizado por los misioneros aprovechando la ausencia de cónsul a raíz de su nombramiento. De la misma manera, se informó que, igualmente, los frailes habían mantenido disputas con el anterior cónsul por ésta cuestión. El cónsul admitía que, desde un primer momento, no le gustó dicha novedad, considerándola un acto de apropiación por parte de los religiosos, por lo que ordenó la desaparición de tales divisiones. Cuando el canciller de la embajada fue a realizarlo estaba allí presente el padre Cervera quien *con amenazas y promesas de apoyarle contra su propio jefe, ejerciendo una verdadera coacción, le obligó a pedirle le*

²³⁰⁸ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Nota del padre José Ramos, presidente de la misión de Tetuán al Intérprete, Canciller y Encargado interino del consulado de Tetuán, José González, con fecha del 17 de septiembre de 1904, desde Tetuán.

²³⁰⁹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuan...”. Copia del oficio enviado por el Canciller y Encargado interino del Consulado de Tetuán reenviado al Ministerio de Estado con fecha de 22 de septiembre de 1904, desde Tánger.

²³¹⁰ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid.

*relevava del compromiso en que se veía*²³¹¹. Respecto a los animales de la alberca, los frailes solicitaron al cónsul que quitase o matase a los patos pues les comían las verduras, a lo que el cónsul se negó, encontrándolos posteriormente envenenados los animales. Ese mismo año habían comenzado los frailes a hacer obras para reparar el cañizo puesto por los mismos, oponiéndose el cónsul y enviando a su jardinero marroquí que fue amenazado por un fraile, fray Simón. Viendo el cariz que empezaba a tomar el asunto, decidió colocar un soldado para evitar un conflicto mayor. El hortelano contratado por los frailes fue expulsado por el cónsul ante el escándalo que generaba el individuo en el terreno, prohibiéndole el paso. Sin embargo los frailes eludían dicha prohibición dejándole pasar por la zona de la casa-misión, aun contra las disposiciones de la autoridad consular. Finalmente y como afirma el cónsul, agotada ya la paciencia, mandó retirar finalmente el vallado el uno de septiembre²³¹².

-Respecto a la segunda acusación que se le hacía de apropiarse de la llave del depósito y del sello del tubo de la casa misión, el antiguo cónsul argüía que, los frailes, no tenían para nada que intervenir en la cuestión del servicio de aguas del consulado, considerando que la posesión de la llave por los religiosos constituía así una especie de servidumbre de la legación de la casa misión a los frailes²³¹³. En cuanto al sellado de los tubos, el cónsul se defendía alegando que había más que suficiente con uno para repartir el agua, puesto que la hospedería poseía otro depósito, y que utilizando uno, se conseguía no derrochar agua. Afirmaba que si una cosa tenía buena la edificación era la distribución de aguas, y que los frailes con sus constantes reformas habían provocado daños y destrozos en la misma, llevándolas a cabo sin autorización del cónsul y en ausencia del mismo. Sin embargo, afirmó que nunca llegó a sellar ni a precintar la arqueta²³¹⁴.

²³¹¹ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid.

²³¹² AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid.

²³¹³ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid.

²³¹⁴ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid.

-En referencia a la llaves del cementerio, el cónsul comentaba que, habiéndose planteado el posible traslado de los cuerpos de los soldados caídos en la Guerra de África de 1860 a Ceuta, y ordenándose que hiciera un informe sobre la situación de los terrenos que el gobierno español, solicitó las llaves a los frailes, a lo que éstos se negaron, teniendo finalmente que enviar a su criado marroquí a que saltase la tapia para recabar la información requerida²³¹⁵. El cónsul no negaba que las llaves del cementerio estuvieran en posesión de los frailes, pero recalca que ello no debía conllevar aparejado que, cuando los frailes quisieran, pudieran faltar a la autoridad consular de ese modo. Criticaba igualmente que, uno de los cementerios, que era de carácter estrictamente civil, también estuviesen las llaves en manos de los frailes franciscanos, lo que podría dar lugar a numerosos conflictos *por alguna intransigencia muy posible*²³¹⁶.

-Como respuesta a la cuarta acusación que se le hacía, comenzaba afirmando que las leyes disponían que solo tendrían efectos civiles las certificaciones emanadas del Registro Civil, y que los frailes, una vez más, pretendían usurpar las competencias del consulado, al pretender que con sus partidas fueran suficientes, usurpando poderes al inscribir ellos la partida de nacimiento de los españoles de Tetuán, al igual que los matrimonios, dejando que, posteriormente, fueran legalizadas por el consulado. Igualmente, los frailes se saltaban las leyes referidas a la imposibilidad de celebrarse matrimonios durante cierto periodo del reclutamiento. Los precios impuestos por la legación, según el cónsul, eran accesibles a cualquier persona²³¹⁷.

-Por último y en referencia a la cuestión de los medicamentos, anteriormente se la citada la cuestión, en el apartado relacionado al papel benéfico asistencial de los franciscanos durante el gobierno del padre Cervera, por lo que no se considera necesario reincidir en ello de nuevo.

²³¹⁵ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid.

²³¹⁶ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid.

²³¹⁷ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuán...”. Informe del Sr. Antolín Pita y Camarés dirigido al Ministerio de Estado con fecha de 28 de septiembre de 1904 desde Madrid.

No dudaba el diplomático en calificar a los franciscanos de Tetuán como *un elemento perturbador y, por otras circunstancias, una rémora para lo que allí nos conviene, siendo ya allí evidente la necesidad de que del consulado se les aleje y separe*. Se trata de una muestra más de cómo, en ocasiones, la armonía entre los intereses de los misioneros y los de los respectivos estados europeos no se correspondían, contemplando algunos funcionarios como los religiosos se “aprovechaban” de las garantías y protecciones que los estados les concedían, a la vez que los religiosos contemplaban las actuaciones de ciertos funcionarios como injerencias en el papel que tradicionalmente venían ejerciendo, una muestra más, en su opinión, del inherente regalismo que impregnaba al cuerpo diplomático.

Finalmente sería resuelta el problema de la misión de Tetuán con la llegada del nuevo Cónsul, que, el 4 de abril de 1905, envió un informe al ministro de Estado en el que se informaba que se mantenía el vallado puesto por los frailes, se promovía una reforma en el sistema de suministro de agua para ambos edificios de manera equitativa, y que la llave del depósito quedaría en el consulado. Por último se solicitaba una copia de llaves de los cementerios para el consulado²³¹⁸.

FRANCISCO MARÍA CERVERA Y LOS MARROQUÍES. ACTITUD ANTE LA LABOR DE LOS RELIGIOSOS FRANCISCANOS BAJO SU GOBIERNO.

La presencia de los franciscanos desde la Restauración, a pesar de ciertos episodios de hostilidad como en Safi o en Mazagán, se había desarrollado sin la oposición manifiesta de la población musulmana o judía. Durante los primeros años del gobierno de la misión del padre Cervera, esta situación se prolongó, incluso dentro de los desórdenes que se produjeron en el Imperio durante estos años, al margen del atentado sufrido por dos misioneros de la población de Mazagán, población que ya durante el gobierno del padre Lerchundi había manifestado ya otros altercados contra los frailes. Afirmaban, no obstante, las autoridades consulares, el ataque sobre los religiosos (fueron disparados a la afueras de la ciudad) respondía más a la situación de inestabilidad que vivía el país en esos años que, a un ataque personal hacia los

²³¹⁸ AGA. Caja (15) 81/9594. Expediente 4. “Desavenencias en Tetuan...”. Informe del Ministro Plenipotenciario de España en Tánger al Ministro de Estado, redirigiendo el enviado por el cónsul de Tetuán en fecha de 3 de marzo de 1905, con fecha de 4 de marzo de 1905 desde Tánger.

misioneros²³¹⁹. Inicialmente, no fueron el objeto directo de la ira de la población de Casablanca, en los días comprendidos entre la matanza de los obreros y el bombardeo de la ciudad, en donde según testigos del momento, mientras la mayoría de la población francesa había procedido a refugiarse en los navíos enviados por Francia, *la iglesia de los franciscanos permanecía abierta, estando allí un fraile rezando*²³²⁰. No obstante, hay que decir que, finalmente, los soldados españoles desembarcados en la ciudad, tuvieron que proceder a la defensa del consulado y la misión²³²¹, terminando por ser saqueada parte de la casa misión. Sin embargo, no dudaba el padre Julián Alcorta en manifestar su extrañeza por dicha actitud de los “moros”, ya que, en su opinión, nunca habían dado signos de enemistad para con ellos, enfocando sus sospechas sobre el criado que tenían a su disposición que, tras el bombardeo, había desaparecido, y que, en ausencia de los religiosos, tras su rescate, habría podido robar los objetos de la casa-misión²³²².

Por otra parte son dignas de tener en cuenta curiosas circunstancias de la convivencia de los franciscanos con los marroquíes, que dan muestras de, hasta qué punto, los religiosos se habían convertido en una figura familiar para muchos judíos y musulmanes marroquíes. Entre éstos casos anecdóticos narrados por el padre Buenaventura Díaz se destacan situaciones como la actitud de una judía que, ante la enfermedad una conocida cristiana, llamó al fraile para la administración del viático a la enferma, preparando la misma judía el agua para la purificación de los dedos del religioso²³²³. De la misma manera, los religiosos fueron figuras recurrentes para los marroquíes a la hora de solicitar su intervención como mediadores con las autoridades políticas, una vez instaurado el protectorado, llevándose a cabo el ritual por el que se degollaba un cordero ante la puerta de la instancia con la que solicitaba dialogar, en este caso, con los franciscanos para pedir su intermediación²³²⁴. En el año de 1912, se produjo un incidente que muestra hasta qué punto los marroquíes “confiaban” en la *frailía*

²³¹⁹ AGA. Caja (15) 17 81/152. Expediente 4. Nota del Ministro Plenipotenciario en Tánger al Ministro de Estado con fecha de 23 de noviembre de 1904, desde Tánger.

²³²⁰ ADAM. André. *Histoire de Casablanca. Des origines à 1914...* pág. 116.

²³²¹ ADAM. André. *Histoire de Casablanca. Des origines à 1914...* pág. 133.

²³²² ADT. Caja 255. Casablanca. Correspondencia Julián Alcorta. Del citado padre al padre Cervera con fecha de 7 de agosto de 1908, desde Casablanca.

²³²³ DÍAZ. Buenaventura. *La Misión Católica de Marruecos y la caridad cristiana...* pág. 51.

²³²⁴ DÍAZ. Buenaventura. *La Misión Católica de Marruecos y la caridad cristiana...* pág. 64 y pp. 258-262.

como intermediadores, cuando el Tabor Jalifiano de Tánger, habiendo rechazado jurar lealtad a Francia, tras la constitución del protectorado, procedieron a refugiarse en el convento de Espíritu Santo de Tánger, ante el temor de que fuesen detenidos, lo que refleja la confianza que los mismos depositaban en los religiosos franciscanos para que ejerciesen de intermediarios en el conflicto²³²⁵. Los soldados marroquíes;

“(…) Al salir del convento, manifestaron los refugiados su más profundo agradecimiento a los frailes franciscanos, por su amabilidad, en proveerlos de alimento, refugio en su aprieto, facilitándoles así el conseguir que se les hiciese justicia”²³²⁶.

No obstante y a pesar de todo, esta actitud no fue compartida en todos los territorios ni en todas las circunstancias. En la zona del Rif, en el entorno de Melilla, la presencia franciscana había sido con anterioridad escasa, y no fue hasta la firma del convenio franco-español del 27 de noviembre de 1912, cuando los franciscanos iniciaron la apertura de casas misión en la zona para los sucesivos poblados que fueron surgiendo. La tradicional relación belicosa entre las cabilas y las autoridades españolas, así como la ausencia de una presencia anterior de religiosos²³²⁷ explican parte de la actitud de los rifeños con los recién instalados franciscanos en la Guerra de Rif²³²⁸, liderada por Abdel-Krim. Se había mencionado hablado de la supuesta deferencia que tuvieron los rifeños ante los religiosos franciscanos cuando, con motivo de la insurrección de Abdelkrim, y ante la ocupación por tropas rifeñas de las Minas de San Juan, en Monte Uixan, el padre superior de la misión, el padre Alfonso Rey consiguió calmar a los rebeldes para que no matasen a los obreros españoles de la minas, concediéndoles un pasillo desde el cual pudieron dirigirse a Segangan, desde donde partieron

²³²⁵ Al tener conocimiento de este hecho irremediabilmente me vinieron a la cabeza las escenas vividas en 2002 en el santuario de la Natividad, en Belén, cuando un grupo de palestinos armados, entraron y ocuparon el templo buscando refugio. Pensemos que adscrito al santuario hay un convento regentado por frailes franciscanos, a pesar de ser administrado por la iglesia greco-ortodoxa.

²³²⁶ ADT. Caja 51. Carpeta Betanzos. Artículo del *Moghreb al Aksa* con fecha de 24 de junio de 1912, titulado “Refugiados en el Convento”.

²³²⁷ Exceptuando la presencia de dos religiosos franciscanos en el conflicto de 1893 como vimos.

²³²⁸ Sobre la Guerra del Rif encontramos una abundante bibliografía entre las que destacan las obras de COURCELLE-LABROUSE. Vicent. MARMÍE. Nicolás. *La Guerre du Rif. Maroc. 1921-1926*. Paris. Tallandier Éditions. 2008. COLOMAR CERRADA. Vicente Pedro. *La forja de una tragedia. Rif. 1920-1921*. Madrid. Editorial CEP. 2008. MADARIAGA. María Rosa de. *Abdelkrim al Jatabi. La lucha por la independencia*. Madrid. Alianza Editorial 2009. *En el Barranco del Lobo. Las guerras de Marruecos*. Madrid. Alianza Editorial. 2006. LA PORTE. Pablo. *El Desastre de Annual. Frente al imperialismo europeo y los políticos españoles. 1921-1923*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2007. FRANCISCO. Luis Miguel. *Annual. 1921. Crónica de un desastre*. Madrid. Quirón ediciones. 2011.

a Nador, huyendo posteriormente a Melilla²³²⁹. En la documentación de los religiosos se hace hincapié a este respeto que los rifeños tenían a los religiosos. No obstante, el propio Alfonso Rey nos describe lo sucedido del siguiente modo;

“El día 23 de julio, subiendo de San Juan de las Minas al Uixan, a eso de las cinco de la tarde me encontré con dos grupos de moros, y como me llamaron la atención por lo derrotado de su vestimenta y la precipitación de su marcha, les pregunté que de donde venía y se respondieron que de Annual, y que los Rifeños habían tomado el campamento, los habían hecho prisioneros y después de despojarlos de sus vestidos y fusil, pues eran de Regulares y Policía²³³⁰, les habían dicho que se marchasen. Les dije que si los rifeños estaban cerca, a lo que me contestaron que en el Batel y Tauriat Hamed. Les despedí y cuando regresé al Uixan, ya se oía detrás del monte el fusileo que se acercaba; yo entonces, me puse al habla con el jefe de la mina para ver la manera más pronta de mandar a Melilla las mujeres y los niños, y puestos de acuerdo con el Ingeniero me determinó que a las 9 de la noche, un tren especial los llevaría a la plaza; pero a eso de las 7 ya el tiroteo habían principiado en las cabilas cercanas a la de la mina, lo que motivo la salida casi inesperada de casi todo el personal de la mina. Yo salí con los cristianos de la mina hacia San Juan entrada ya la noche para acompañarlos y con idea de subir de noche para celebrar el día siguiente, y recoger las cosas, pues bajé sin sombrero ni breviario, pero ya en San Juan, el Teniente de Avanzamiento, viendo que quería subir, me lo prohibió terminalmente como jefe de la posición, y en vista de éstos me determiné bajar a Nador para subir en el primer tren de la mañana.

En el camino de la mina nos han salido 4 moros armados, y al verles el personal quería volverse a la mina o escapar por otro camino, pero yo me acerque a los moros y les pregunté ¿qué pasa?- ¿Tu no oír tiros?- me contestaron, y de pronto se armó un chillerío en la cabila diciendo que no nos dejasen pasar, y yo los calmé y hemos podido librarnos de ellos. De San Juan a Segangan hemos oído muchos disparos. (...)”²³³¹.

Un análisis más detenido de la realidad del conflicto nos hace plantearnos hasta qué punto fue relevante el papel del religioso en la salvación de los civiles. En primer lugar y como ha analizado María Rosa de Madariaga, las grandes masacres acontecidas en Nador, Zeluán y Monte Arruit deberían ser achacadas a los miembros de las cabilas de la Confederación de los Gueayas, de la región oriental, en vez de a los propios rifeños rebelados con Abdelkrim, pertenecientes a la región del Rif central. La autora muestra cómo el líder rifeño había ordenado expresamente que no se llevasen a cabo masacres de soldados y civiles

²³²⁹ ADT. Caja 51. Carpeta XIX. En el informe enviado acerca de las acusaciones por Juan Potius, religioso claretiano, detallan esta situación. Informe enviado por los misioneros franciscanos de Marruecos, dirigido al Sr. Ministro de Estado. Con fecha de 23 de septiembre de 1921, desde Tánger.

²³³⁰ La Policía Indígena, fue cuerpo creado tras el conflicto de 1909 formado por individuos marroquíes al servicio de España, teniendo bajo su mando un oficial español y otro marroquí, subordinado al primero. Inicialmente se guarnecieron en la zona oriental de Melilla, la Restinga. El sucesivo incremento del número de miembros hizo que se organizaran en *mías* (compañías) y en *tabores* (batallones).

²³³¹ ADT. Caja. 261. Nador. Correspondencia padre Alfonso Rey. Informe del padre Alfonso Rey sin fechar ni localizar.

españoles, más la falta directa de mando sobre la citada confederación hizo que fuesen desoídas sus ordenanzas, como sucedió en el caso del Monte Arruit²³³². Por tanto vemos que la actitud de los rifeños hacia los obreros pudo responder a las directrices dadas por el líder rifeño, más tratándose de civiles, que al supuesto respecto que sentían los rifeños por los religiosos franciscanos. Es importante tener en cuenta que, a diferencia de la zona occidental, y en concreto los núcleos costeros, hasta la llegada de las tropas españolas, cuando se hizo presente la figura de los franciscanos en el mundo rifeño, no existía ninguna casa misión en la zona. Por tanto, los religiosos franciscanos, figuras conocidas entre los marroquíes de las ciudades costeras atlánticas, eran unos completos desconocidos para los rifeños, quedando ligados, además, a la ofensiva española sobre la zona, contribuyendo a reforzar la imagen de la penetración española como una cruzada en el Rif. De ahí radicaría su proceder con la iglesia de Nador.

La iglesia de Nador fue saqueada por las tropas rifeñas de Abdelkrim. En el saqueo desaparecieron los vasos sagrados y los libros parroquiales, convirtiendo los rifeños la iglesia en un depósito de municiones, donde, en palabras de un español cautivo, desde el púlpito un morabito predicaba la guerra santa contra los cristianos²³³³. Según la información que comunicaba el padre Betanzos a la marquesa de Comillas con fecha de 9 de octubre de 1921:

“(…) Todo ha desaparecido de nuestra misión, cálices, copones, custodias, vestiduras sagradas, libros parroquiales, imágenes, arminium etc., los mismo que todos los enseres de la casa, pues los religiosos salieron solo de allí con lo puesto.

Con las sagradas imágenes cometieron infamias, según han manifestado los pocos cristianos prisioneros que se han salvado. Las sagradas imágenes que eran; Sagrado Corazón de Jesús, Purísima Concepción, Nuestro P. Señor San Francisco, y San Antonio de Padua y que estaban colocadas ya en sus puestos respectivos para ser inauguradas y bendecidas, fueron acibilladas a balazos, y después las arrastraron por la calles, y parece que la imagen del Sagrado Corazón de Jesús fue arrojada a la Mar Chica y las otras las quemaron. También a los cuadros, entre ellos el de Santiago Apóstol, y objetos piadosos que teníamos en la iglesia vieja, les cupo la misma suerte y profanación.

(…)

²³³² DE MADARIAGA. María Rosa. *Abd el Krim el Jatabi. La lucha por la independencia*. Madrid. Alianza Editorial. 2009. pp. 193-200.

²³³³ BETANZOS. José María. “Memorias de un misionero octogenario”. Pág. 220. *Mauritania*. Año. XXIV. Número. 287. Octubre de 1951.

Los moros nos robaron y destruyeron todo, puertas, ventanas, cristales y hasta robaron el sagrario y el torna voz del púlpito, y arrancaron las dos cruces en que terminaban las dos torres de la Iglesia (...)²³³⁴.

Los guerrilleros rifeños hicieron gala de sus sentimientos iconoclastas²³³⁵, descargando su rabia hacia aquellos elementos iconográficos que violaban el concepto de *Tawhid* (unicidad absoluta). Todo ello enmarcado dentro del discurso de *yihad* frente al invasor cristiano, ya tradicional en la historia de Marruecos²³³⁶. Abdelkrim ante a la mayoría de los rifeños, presentó la lucha contra los españoles bajo el concepto de *Yihad*, expresándolo así en la aceptación de la *bai'a* que le ofrecieron las cabilas rifeñas²³³⁷. Sin embargo lo cierto, es que el conflicto rifeño no puede inscribirse tan solo en el marco de la *yihad* tradicional, sino que en la base de la estrategia de Abdelkrim estaba la constitución de una nueva entidad política supra-tribal que sirviese de base para la constitución de un estado libre de los poderes coloniales, modernizado, aunque no tan claro que independiente del poder sultaní, a quien reconocía la soberanía sobre el territorio de Marruecos, no así del majzén, siendo su papel en el Rif el de iniciador de todo un movimiento contra las potencias ocupantes²³³⁸. Igualmente, ante la opinión pública internacional aislaba el discurso de la guerra santa, como dice Pennell, al considerarlo un concepto medieval²³³⁹, presentándose la nueva entidad política bajo el nombre de Estado de la República del Rif, en un intento de dar un marcado cariz democrático a la nueva entidad que despertase la simpatía de miembros de las Sociedad de Naciones, a la vez que utilizaba el término “república” en un sentido muy distinto al otorgado por los estados occidentales, lo que no lo hacía incompatible con su reconocimiento de la soberanía sultaní²³⁴⁰. La figura del insigne jefe rifeño, denostada por la opinión pública española, fue igualmente tratada por los franciscanos españoles. El padre Miguel Quecedo Ortega llegó a decir de él en años posteriores;

²³³⁴ ADT. Caja. 51. Carpeta Melilla. Carta del padre Betanzos a la Marquesa de Comillas con fecha de 9 de octubre de 1921 desde Tánger.

²³³⁵ Tengamos en cuenta la particular aversión religiosa de judíos y musulmanes hacia las representaciones humanas.

²³³⁶ DE MADARIAGA. María Rosa. *Abd el-Krim el Jatabi*...pág. 82.

²³³⁷ PENNELL. C. R. *La Guerra del Rif. Abdelkrim el Jatabi y su Estado rifeño*. Melilla. La Biblioteca de Melilla. 2001. pág. 179.

²³³⁸ DE MADARIAGA. María Rosa. *Abdelkrim al Jatabi y su Estado rifeño*...pp. 400-410.

²³³⁹ PENNELL. C. R. *Ibidem*.

²³⁴⁰ DE MADARIAGA. María Rosa. *Abd el-Krim el Jatabi*...pp. 415-416.

“(…). Abdelkrim no se mostró guerrero, ni se acreditó de político, ni fue religioso, ni de sentimientos humanos, ni su situación económica fue tan desahogada como algunos decían. No se significó como guerrero, porque un espíritu batallador muere con la brecha y no se entrega cobardemente bajo condición de no ser entregado a los que tanto había ofendido. Los mismos rifeños aseguraban que no asistía al combate dejando el puesto de honor a su tío y a otros jefes, no sé manifestó hombre de talento político, porque de haberlo sido no hubiera atacado a Francia, y menos a Francia y a España conjuntamente. Careció de prestigio religioso, porque además de no poseer el título de xérif, ni haber dejado huellas de su fervor, consta que prohibía a los rifeños que se juntaran a rezar (...). Tenía los sentimientos humanos bastante atrofiados, bien claro porque un hombre que los tenga medianamente desarrollados, no permite la matanza tan horrible (...) después de la capitulación de Monte Arruit, ni ceba su fiereza en prisioneros de guerra, ni secuestra y maltrata a inocentes niños, a caritativos religiosos, a débiles mujeres, ni se apodera de víveres y medicinas que España enviaba para los cautivos (...). Nada he encontrado en todo el Rif que atestigüe el paso beneficioso de Abdelkrim para sus coterráneos. (...)”²³⁴¹.

Los franciscanos, como la opinión pública española, estaban impregnados de toda la imagen estereotipada que en torno al marroquí y más en concreto al rifeño se había ido forjando en España a raíz de los distintos sucesos de la Guerra del Rif, desde principios de siglo. Si bien tenía raíces más antiguas, los conflictos bélicos hicieron que se ahondase en sus aspectos más deshumanizadores²³⁴².

Durante el conflicto, el día 13 de abril de 1924, fiesta del domingo de Ramos, los hermanos legos Fr. Jesús Pereiro, Fr. Miguel Llaser y Fr. Antonio Pérez junto con tres niños monaguillos de la misión de Tetuán fueron secuestrados, muriendo el hermano Jesús en un forcejeo con los secuestradores²³⁴³, pasando el resto a convertirse en prisioneros de la guerra. Nunca desde la restauración de las misiones había sucedido semejante ataque contra los franciscanos. En la documentación del archivo diocesano de Tánger aparecen informes acerca de cuál fue la situación en la que se encontraron los religiosos, en manos de los rebeldes, escondidos por los alrededores de Tetuán hasta que, por orden de Abdelkrim, fueron trasladados a Axdir. En el campo de prisioneros, los religiosos, no fueron tratados con un miramiento especial, según el testimonio de los niños. Si bien no trabajaban, ello se debía a que estaban enfermos, el padre Miguel con úlceras y el padre Antonio muy debilitado. La documentación señala que los marroquíes:

²³⁴¹ QUECEDO ORTEGA, Miguel. *Recuerdos de Marruecos...* pp. 188-189.

²³⁴² Para profundizar sobre la visión que en España se tenía de los marroquíes, y más en concreto de los rifeños a raíz de los conflictos en torno a Melilla consultar la obra de MARTÍN CORRALES. Eloy. *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica. Siglos XVI-XX*. Barcelona. Bellaterra. 2002. pp. 125-149.

²³⁴³ BETANZOS, José María. “Memorias de un misionero octogenario”. Pág. 4 *Mauritania*. Año XXV. Número 290. Enero de 1952.

“(…) les echaban en cara a los frailes que ellos debían enseñar a los españoles a volverse a España y dejar Marruecos (…)²³⁴⁴”.

Las actividades de los frailes se reducían al rezo del rosario, dirigido por el padre Miguel²³⁴⁵, que debido su estado de debilidad por la estrecheces del cautiverio, terminó por fallecer el 14 de junio de 1925, siguiéndole poco después el padre Antonio, que cayó víctima del tifus el 15 de julio del mismo año. En la descripción dada queda un tanto alejada de las alusiones que los frailes hacían sobre el respeto reverencial que los rifeños sentían por los marroquíes. En el mismo documento narra cómo, en una ocasión, el padre Miguel recibió una paliza mientras se encontraba rezando²³⁴⁶. Se cita también, cómo el rosario del padre Miguel, en posesión de un tal capitán Herráiz, a la muerte de éste, fue tomado por los rifeños y quemado²³⁴⁷.

A diferencia de lo acontecido en otros episodios de las guerras en Marruecos, el desempeño realizado por los frailes franciscanos no fue muy destacable, no llegando a desempeñar el papel de mediadores entre las autoridades españoles y los marroquíes. De hecho fue más relevante la actuación llevada a cabo por el padre Revilla, Eloy Gallego Escribano²³⁴⁸ (1880 Revilla Vallejera-1936 Gumiel de Izán). Este religioso capuchino, tras conocer las noticias del desastre de Annual, procedió a alistarse como capellán militar y como voluntario para dar sepultura a los cuerpos de los soldados españoles fallecidos en esos días de julio. Desde un primer momento pareció querer erigirse como negociador en el rescate de cautivos, sin embargo, y a pesar de los supuestos buenos informes que del respectivo sacerdote habían realizado el general Sanjurjo y los jefes del Tercio Extranjero, no dio a las autoridades competentes las suficientes garantías para dejarle solo y negociar algún tipo de canje de prisioneros²³⁴⁹. La comandancia general de Melilla admitió la presencia del padre

²³⁴⁴ ADT. Caja. 269. Carpeta. Frailes Prisioneros. Secuestro y cautiverio de los franciscanos de Tetuán con los niños (relato de los niños).

²³⁴⁵ Entre los prisioneros también se encontraba un capellán militar del regimiento de Covadonga llamado Don Mariano.

²³⁴⁶ ADT. Caja. 269. Carpeta. Frailes Prisioneros. Secuestro y cautiverio de los franciscanos de Tetuán con los niños (relato de los niños).

²³⁴⁷ ADT. Caja. 269. Carpeta. Frailes Prisioneros. Secuestro y cautiverio de los franciscanos de Tetuán con los niños (relato de los niños).

²³⁴⁸ Tras su ordenación como sacerdote tomo el nombre de Emiliano M^a de Revilla en 1907.

²³⁴⁹ AGA. Caja (15) 81/1415. Expediente. Prisioneros Febrero”. Resumen conferencia del Alto Comisario con el Ministerio de Guerra con fecha de 26 de febrero de 1922.

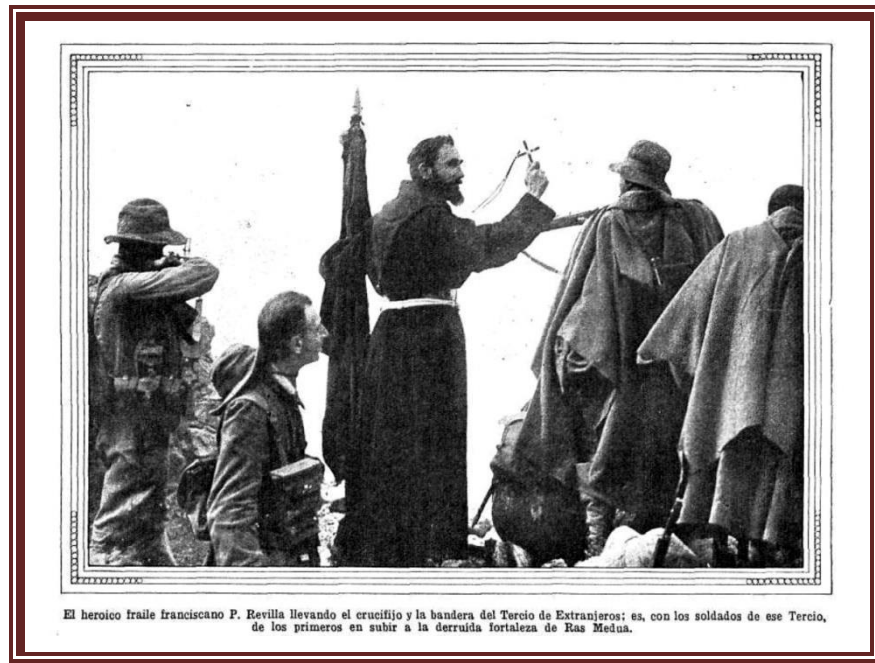
Revilla en la organización de un convoy sanitario enviado para auxilio médico de los prisioneros²³⁵⁰. Debido a las dilaciones en las negociaciones entre Abdel Krim y el gobierno español, dos señoras Adela Úbeda y Amparo Beltrán (residentes en Melilla y mujeres de presos) solicitaron al ministerio de Estado que fuese dicha negociación encargada al padre Revilla y éstas, al ver negada la solicitud, afirmaron hallarse dispuestas a recurrir a otras naciones para la gestión del rescate, solicitando al comandante general que pusiera “en su sitio” a éstas señoras²³⁵¹. Ante la desconfianza de las autoridades, finalmente, el padre Revilla se retiró de la capellanía castrense, siendo posteriormente entrevistado por José Rico Estasen, periodista de *Mundo Grafico*, que publicó por entregas las aventuras del curioso fraile durante el conflicto de Marruecos²³⁵². Paralelamente, Francisco María Cervera, ofreció a la Alta Comisaria de España en Marruecos los servicios de religiosos franciscanos para que ejerciesen su inicial labor en Marruecos, es decir, el auxilio espiritual entre los cautivos cristianos²³⁵³. Sin embargo, no fueron concedidos los permisos para que un grupo de religiosos franciscanos llevase a cabo dicho ejercicio conviviendo en el campo de prisioneros.

²³⁵⁰ AGA. Caja (15) 81/1415. Expediente “Prisioneros Julio-Agosto” Copia de telegrama (sin fechar) del Comandante General de Melilla a la Alta Comisaria de España en Marruecos con fecha de 30 de julio de 1922, desde Melilla

²³⁵¹ AGA. Caja (15) 81/1414. Expediente “Prisioneros”. Telegrama cifrado sin numerar del Alto Comisario Interino al Comandante General de Melilla con fecha de 10 de enero de 1923, desde Tetuán.

²³⁵² <http://florentinoareneros.blogspot.com.es/2012/06/vida-y-muerte-del-padre-revilla.html>. (15.01.2014)

²³⁵³ ADT. Caja. 118. Expediente XII. Nota de Francisco María Cervera al Alto Comisario de España en Marruecos, con fecha de 19 de noviembre de 1924 desde Tánger.



Fotografía 26: El padre Revilla bendiciendo a soldados del Tercio en la Guerra de África de 1921.

(Fuente. <http://florentinoareneros.blogspot.com.es/2012/06/vida-y-muerte-del-padre-revilla.html> 05.01.2014).

Es preciso señalar, cómo una labor que tradicionalmente había venido siendo ejercida por los religiosos franciscanos, fue descartada por las autoridades tras la implantación del protectorado español en Marruecos. A partir de entonces, fueron las instancias políticas del protectorado las que tratasen directamente con las autoridades marroquíes, no siendo necesaria la intervención de los religiosos, terminándose este papel de correas de transmisión entre España y Marruecos, pretendiendo así limitar la acción de los mismos al cuidado espiritual de las poblaciones europeas del protectorado.

En general, las consideraciones entre los religiosos y marroquíes fueron de muy diversa índole. Hubo casos, en donde se mostraba cómo la confianza de los religiosos hacia los marroquíes fue mayor incluso que hacia determinados sectores de la población española, especialmente en los años treinta, cuando, ante los desórdenes que acontecían en la comunidad española de la ciudad de Tánger, los propios marroquíes habían sido quienes habían garantizado que no fuesen las propiedades de los religiosos asaltadas por los

anarquistas de la ciudad²³⁵⁴. En la zona francesa ciertos personajes como Thami el Glaoui sintieron cierta inclinación favorable ante la obra de los religiosos franceses²³⁵⁵. Sin embargo, no fue hasta más tarde, con la llegada al mismo de Louis François Bienaimé-Amadée Lefevre (1947-1968), también conocido como el “obispo rojo”²³⁵⁶, cuando la imagen de los religiosos franceses mejorase notablemente entre los marroquíes. La actitud del citado vicario estuvo en la línea de los nuevos tiempos que corrían desde las instancias eclesiales. Se dejó de estar en consonancia con las directrices francesas, procurando tender puentes hacia los musulmanes, en consonancia con las nuevas actitudes que se imponían en el seno de la Iglesia Católica, y que condujeron a la celebración del Concilio Vaticano II.

FRANCISCANOS ESPAÑOLES & FRANCISCANOS FRANCESES. UNA CUESTIÓN DE ACTITUDES.

Cabe preguntarnos si la actitud hacia los misioneros franciscanos españoles por parte de la población marroquí difirió notablemente con la mantenida hacia los religiosos franceses. En primer lugar se debe hacer constar, que los marroquíes, a pesar de englobar a todos los europeos bajo el término de *nasrani* (nazarenos, equivalente a cristiano²³⁵⁷) o bien el término *roumi*²³⁵⁸, diferenciaban claramente dependiendo de sus nacionalidad, también a los religiosos. Ya el padre Alcorta, superior de la misión de Casablanca, había incidido en que, el levantamiento de 1907, había tenido un carácter netamente antifrancés, más que antieuropeo. La entrada de los religiosos franceses vino de la mano de las tropas de ocupación francesas

²³⁵⁴ En concreto el 16 de mayo de 1931, tras conocerse la proclamación de la II República española, el padre Betanzos narra cómo “(...) *Corren insistentes rumores de que esta noche atacarían nuestras casas. Me informan de que varios musulmanes han formado una sociedad para defender nuestras casas y a nuestros religiosos en caso de que seamos atacados. No nos extraña esta determinación por parte de los musulmanes, pues siempre hemos recibido de ellos muchas consideraciones (...)*”. BETANZOS. José María. “Diario de un misionero octogenario”. *Mauritania*. Año XXVI. N°320. Julio de 1954.

²³⁵⁵ DÍAZ. Buenaventura. *La Misión Católica de Marruecos y la caridad cristiana...*pág. 128.

²³⁵⁶ KNIBIEHLER. Yvonne. EMMERY. Geneviève. LEGUAY. François. *Des français au Maroc. L'aventure coloniale de la France...*pp. 284-290.

²³⁵⁷ También existe en árabe el sinónimo *massihi* (del nombre *massih*, que significa “mesías”)

²³⁵⁸ Equivaldría a decir “romano”, siendo esta voz originariamente utilizada en oriente, siendo la denominación con que los conquistadores árabes habían designado a los habitantes del Imperio Bizantino, es decir, del Imperio Romano de Oriente, al final dicho término terminaría extendiéndose para designar a todos los cristianos no árabes, no así para designar a las comunidades cristianas locales.

sobre el país, lo que teóricamente favorecía más si cabe la identificación entre los religiosos y las potencias coloniales. El mismo año de la instauración del protectorado, cuando se produjo el motín de Fez de abril de 1912, tuvo lugar la muerte del primer religioso franciscano, el padre Michel Fabre, a manos de una turba de marroquíes desde la restauración de las misiones.

Los religiosos franceses estuvieron fuertemente imbuidos de la fiebre colonialista francesa de estos años (consideremos además que Marruecos constituyó la única incorporación colonial que realmente tuvo un amplio apoyo entre los políticos y la opinión pública francesa²³⁵⁹). Las autoridades gubernamentales francesas tenían en alta consideración la labor realizada por los frailes franceses en los pocos años que hacía desde instalación, comparándola con la llevada a cabo por los franciscanos españoles en su correspondiente zona²³⁶⁰. Al igual que otras congregaciones religiosas francesas en el norte de África, las ideas berberistas se habían imbricado en el pensamiento de los franciscanos destinados a Marruecos²³⁶¹, al igual que las ideas plasmadas del cardenal Lavignerie sobre el renacimiento del África romana cristiana. Tras la introducción de los franciscanos franceses, éstos procedieron a la erección de iglesias, algunas de las cuáles con el paso de los años se fueron convirtiendo en grandes templos, estando muy alejadas de las pequeñas iglesias que habían mantenido los franciscanos españoles desde la restauración en 1860. Ramón Lourido afirma como el padre Cervera, consciente de la transitoriedad de la situación de protectorado, nunca fue partidario de la erección de grandes complejos religiosos, más allá de los que consideraba indispensable para cubrir las necesidades de las poblaciones cristianas del país²³⁶². La arquitectura española en el protectorado, tanto la religiosa como la civil, tuvieron en común la

²³⁵⁹ KNIBIEHLER. Yvonne. EMMERY. Geneviève. LEGUAY. François. *Des Français au Maroc. L'aventure coloniale de la France...* pág. 21-30.

²³⁶⁰ AMAE. Nantes. Caja 675PO/D. N°89. Telegrama del Encargado de Negocios de Francia ante la Santa Sede al Presidente del Consejo y Ministro de Asuntos Exteriores francés con fecha de 30 de enero de 1921, desde Roma.

²³⁶¹ ANONIME. *L'apostolat berbère au Maroc*. Procure des Missions Franciscains. 1926. Lyon.

²³⁶² LOURIDO. Ramón. *El Cristianismo en el Norte de África...* pág. 146.

falta de teatralidad que sí proyectaron los franceses en su zona, posiblemente debido más a limitaciones presupuestarias, a la consciencia de la limitación temporal de la ocupación²³⁶³.



Fotografía 27: San Pedro de Rabat. Iglesia Catedralicia. Inaugurada en 1921, en los años treinta sería modificada la fachada de entrada.

(Archivo personal)

La Iglesia francesa como habíamos mencionado participó del planteamiento colonial de constitución de dos bloques poblacionales en Marruecos, basados en una teórica división étnica entre bereberes y árabes²³⁶⁴, materializándose tras una serie de decretos imperiales, *dahires*, que fueron enfocando la situación jurídica de las poblaciones de origen bereber de Marruecos en favor de una sustracción de su personalidad jurídica de la jurisprudencia islámica²³⁶⁵. De esta manera, la Iglesia francesa en Marruecos *adoptó una política de fuerza*

²³⁶³ DARIAS PRÍNCIPE. Alberto. “La arquitectura como forma mediática del poder en el antiguo Protectorado español de Marruecos”. (pp. 287-306). En *Actas del Congreso Internacional. La Conferencia de Algeciras de 1906. Cien años después...* pág. 293.

²³⁶⁴ A esta división se sumaban la dimensión económica, geográfica e incluso política del país, entiendo a los grupos bereberes como grupos ganaderos montañoses, cuyas prácticas de gobierno tribales, más alejadas de la *Shari'a*, se acercaban más a lo que los colonialistas franceses entendían como un sistema más democrático. Sobre la cuestión del mito bereber consultar las obras de LORCIN. Patricia. M. E. *Kabyles, arabes, français: identités coloniales*. Limoges. Pulim. 2005. pp. 195-222.

²³⁶⁵ Para profundizar sobre los diferentes *dahires* que se fueron publicando desde 1912 hasta 1913 consultar la obra de LAFUENTE. Gilles. *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*. L'Harmattan. 1999. Paris.

*en coalición con el poder político-militar para llevar su obra moral, social y misional a tierra del Islam*²³⁶⁶. Así, los franciscanos franceses pretendieron llevar a cabo toda una acción misional sobre los grupos bereberes, similar a la ya mantenida por los padres blancos de Lavigerie en la Kabilia argelina. En Marruecos, una vez más, volvieron los religiosos a caer en la misma trampa del espejismo reflejado por el “mito kabil”, al pretender que éstos, habiendo sido en el pasado cristianos, y por su islam poco ortodoxo, tenían mayores garantías de obtención de una reconversión a la fe cristiana, siendo estas ideas expuestas en el principal órgano de difusión de los franciscanos franceses en Marruecos, *Le Maroc Catholique*²³⁶⁷.

En la revista se publicaron artículos sobre la vida, obra y pensamiento del padre Charles de Foucauld, en la que se presentaba a este *marabout cristiano* como modelo de actuación de los religiosos franciscanos, haciendo hincapié en la lucha contra la tradicional idea sobre la imposibilidad de conversión al cristianismo de los musulmanes. A través de la vida del padre Foucauld se pretendía mostrar cuáles debían ser los objetivos y modelos de comportamiento de los religiosos franceses en Marruecos, mostrando cómo el pensamiento universalista cristiano del padre Foucauld difería de las tesis mantenidas por aquéllos que sostenían la necesidad de que Francia se acabase convirtiendo también en una “potencia musulmana”, es decir, que se llevase a cabo una conquista de los pueblos a base de mantener intangibles sus creencias, incorporándolos de esta manera al marco de la Francia Imperial²³⁶⁸. El mayor exponente de esta visión del papel de Francia en el Magreb fue, como vimos, el propio Residente General, Lyautey. De esta diferencia de opiniones radicaba su negativa a la entrada de Foucauld en Marruecos, considerarlo una amenaza para su sistema de protectorado. Lyautey consideraba la presencia de los religiosos vital en el desarrollo de la vida cotidiana de militares y civiles franceses en Marruecos y para evitar que estuviesen a merced de religiosos de otras nacionalidades, en concreto españoles. No obstante, no contemplaba la posibilidad de que llevasen a cabo actividades evangelizadoras entre la población nativa. Aun así, durante su gobierno como residente general, la cuestión del apostolado sobre los bereberes se caracterizó por cierta ambigüedad. Si bien, propugnaba una política de mantenimiento del viejo Marruecos, conservando las instituciones religiosas del país, incluso revistiéndolas de un

²³⁶⁶ LAHNITE. Abraham. *Les conditions d'établissement du Traité de Fez...* pág. 271.

²³⁶⁷ LAFUENTE. Gilles. *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain...* pág. 102.

²³⁶⁸ GOULVEN. J. « Un Surcolonial. Le R. P. de Foucauld ». pp. 46-55. *Le Maroc Catholique*. Año. 1923. Enero. Nº1. pág. 52.

prestigio anteriormente perdido, lo cierto es que desde sus inicios se rodeó de ciertos sectores impregnados de planteamientos filoberberes²³⁶⁹. Fue a partir del año de 1921, como indica Daniel Rivet, cuando las tesis berberistas adquirieron un mayor peso, gracias a la acción de tres funcionarios de la residencia, Urbain Blanc, George Hardy²³⁷⁰ y el comandante Paul Marty. Éstos dos últimos estaban inspirados por un gran sentimiento cristiano²³⁷¹, lo que nos ayuda a entender hasta qué punto la política beréber en Marruecos estaba impregnada de todo un sentimiento evangelizador.



Fotografía 28: Grupo de Scouts en Volúbilis (ciudad romana cercana a Meknés) escuchando el sermón de Monseñor Vielle (sucesor de Dreyer) y Monseñor Pons.

(Fuente : *Le Maroc Catholique*. 1929, Nº5, pág. 233).

Sin embargo, no fue hasta después de la caída de Lyautey, en 1925, a raíz de la guerra de Abdel Krim, cuando se materializase la creación de establecimientos misioneros en duares de cabilas bereberes. Ya durante los años veinte, a través del órgano de comunicación de las misiones, se iba abonando el terreno para dar legitimidad a dichas acciones, publicando artículos sobre la viabilidad de la conversión de estos grupos, en la revista *Le Maroc*

²³⁶⁹ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du rpotectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome II...*pág. 270.

²³⁷⁰ Encargado de la dirección de Enseñanza de la Residencia General del Protectorado y principal artífice de la creación del Colegio berbeber de Azrou

²³⁷¹ RIVET. Daniel. *Lyautey et l'institution du rpotectorat français au Maroc. 1912-1925. Tome II...*pág. 272.

*Catholique*²³⁷². En estos artículos se hacía hincapié en la necesidad impulsar una política bereber ligada a la obra misional de los franciscanos como garantía del futuro de Francia en el país norteafricano²³⁷³. Los religiosos, en su pensamiento, pretendían transmitir la idea de que el progresivo afrancesamiento cultural y político llevaría aparejado la progresiva incorporación de estos grupos a la fe cristiana, siendo partidarios de una remodelación del sistema de protección cada vez más cercano al dominio directo, expresándose de la siguiente manera;

« (...) Par petites étapes et par conquêtes progressives surtout individuelles et familiales au début, nous intégrerons les indigènes dans notre société française par l'instruction, par la association économique, par la participation aux charges publiques, par les mariages mixtes, par la vie familiale et sociale commune, et un jour, avec la grâce divine, par une loi religieuse fraternellement partagée²³⁷⁴(...) ».

En definitiva, los religiosos contemplaban el protectorado como un sistema flexible que en un primer momento había mostrado su utilidad como medio a través del cual, y de manera eficaz, había podido Francia implantarse en el país, pero que a su vez debía ir deslizándose hacia un sistema de administración directa²³⁷⁵²³⁷⁶.

²³⁷² Ya en 1923 encontramos los primeros artículos dedicados a la labor del padre Foucauld entre los grupos bereberes, así como el primer artículo que trata sobre la división existente entre grupos bereberes y árabes, haciendo especial hincapié en la mayor capacidad de asimilación de los primeros, frente a los segundos, recalando la poca adhesión a los principios de la ortodoxia islámica de los grupos bereberes. Conscientes de lo contraproducente que sería una acción proselitista directa, elaboran ya el marco en que se tendría que llevar a cabo la conquista espiritual de estas poblaciones. GUIRAUD. Jean. «Arabs et Berbères » pp. 533-536. *Le Maroc Catholique*. Año 1923. Noviembre. Nº11.

²³⁷³ Destacamos los siguientes artículos; DE JURQUET DE LA SALLE. L. d'A. «Notre avenir au Maroc et dans l'Afrique du Nord ». (pp. 457- 465). *Le Maroc Catholique*. Nº9. Septembre de 1924, H. V. « Le rol colonisateur des Missions » (pp. 578-584). *Le Maroc Catholique*. Nº12. Décembre de 1924, MANGIN. Charles. « L'avenir de l'Afrique et le Catholicisme ». (pp. 356-360). *Le Maroc Catholique*. Nº8. Aout de 1925. (post mortem), ANÓNIMO. « La Francisation des indigènes » (pp. 749- 754). *Le Maroc Catholique*. Nº5. Mai de 1927, ANÓNIMO. « La Francisation des Indigènes Nord-Africains ». (pp. 790-792). « Les Berbères dans l'Afrique du Nord ». (pp. 793-798). *Le Maroc Catholique*. Nº6. Juin de 1927, ROUANI. Louis. « Comment je suis venu de l'Islam au Christianisme ». (pp. 873-875). *Le Maroc Catholique*. Nº8. Aout de 1927, CANO. Yves. « La conversion d'Abdel Kader ». (pp. 906-911). *Le Maroc Catholique*. Nº9. Septembre de 1927.

²³⁷⁴ FREMIOT. Jean. « Notre politique musulmane » (pp. 594-599). *Le Maroc Catholique*. Nº2. Febrero de 1927. pág. 598.

²³⁷⁵ GOUDAL. Valentin. *La Pensée Pastorale de l'Église au Maroc. Documents pour servir à une histoire de l'évolution de la pensée pastorale de l'Église au Maroc dans le contexte politique, religieux et social du Protectorat Français. 1912-1956*. 1993. Ouvrage non publié. Tiré en 50 exemplaires numérotés. Exemplaire nº14. pág. 56.

Las actividades llevadas, sobre todo tras la caída de Lyautey, a cabo por los religiosos franceses, especialmente bajo la dirección del obispo Monseñor Henri Vielle (1927-1946), fueron denunciadas por el naciente movimiento nacionalista marroquí ante lo que consideraban como una campaña orquestada para la conversión del país al cristianismo. En 1928 la conversión al cristianismo de Mohammed Abdeljelil, y su posterior ingreso en la orden franciscana, hijo de una notable familia burguesa fesí, contribuyó a alimentar este clima de hostilidad hacia los misioneros franciscanos franceses²³⁷⁷. En el año de 1930 la celebración de XXX Congreso Eucarístico Internacional, en Cartago (Túnez), junto con la celebración del centenario de la conquista francesa de Argel, y la conmemoración de los quince siglos de la muerte de San Agustín, el padre de la Iglesia, de origen bereber, contribuyeron notablemente al aumento de la tensión entre los medios nacionalistas marroquíes²³⁷⁸. Ese mismo año, a instancias del gobierno de la Residencia General, el majzén promulgaba el *Dahir* bereber de 1930, a través del cual, se consumaban todos los proyectos que se habían establecido en los *dahires* de años anteriores²³⁷⁹. La publicación de esta ley hizo estallar la insurrección, acusando los miembros del grupo nacionalista, los Jóvenes Marroquíes, al comandante Paul Marty, de favorecer la divulgación de libros cristianos en árabe y la entrada de funcionarios kabileños conversos al cristianismo en las *jma'a*²³⁸⁰ de las cabilas²³⁸¹. En líneas generales,

²³⁷⁶ En principio a esta idea respondió a la conformación del concepto de protectorado nacido tras la conferencia de Berlín que lo diferenciaba del protectorado internacional que hasta entonces había sido la figura jurídica conocida. El nuevo protectorado de tipo colonial se convertía en la primera etapa hacia la consolidación de una colonial. Por tanto se debe tener en cuenta que en las bases mismas del concepto de protectorado estaba previsto la posterior transformación del estado protegido en colonial. CARRASCO GONZÁLEZ. Antonio Manuel. « El ordenamiento jurídico hispano-marroquí »...pp. 57-58.

²³⁷⁷ JULIEN. Charles-André. *Le Maroc face aux Imperialismes. 1415-1956*. Paris. J. A. Éditions. 1978. pág. 160.

²³⁷⁸ LAFUENTE. Gilles. *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*...pág. 109.

²³⁷⁹ Una vez libres de la presencia de Lyautey quien en su política de protección de la estructura del régimen jerifiano, veía con temor la posible alteración que semejantes medidas podía tener en su obra de conservación ficticia del régimen majzení.

²³⁸⁰ Asambleas de notables y jefes de las cabilas en donde se decidía sobre diversos aspectos que afectaban a la justicia dentro de las mismas, así como la elección de los caídos, representantes de la autoridad majzeniana en las cábilas en los territorios considerados como *Bled Siba*. Para profundizar consultar la obra de LAROUÏ. Abdallah. *Los orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*.... Españoles y franceses rápidamente fueron conscientes de la necesidad de controlar dichas asambleas, instalando cerca de las cabilas, funcionarios encargados de la supervisión y control de las decisiones tomadas en dichas asambleas, siendo los Interventores en la zona española y los oficiales de Asuntos Indígenas en la zona francesa. Para profundizar consultar VILLANOVA. José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos. Organización*

entre ciertos sectores de la política francesa en Marruecos estaba presente la idea de llevar a cabo una “re-cristinización” del país, gracias al papel de los misioneros, cuyo protagonismo en esa “Unión Sagrada” con las autoridades políticas se refleja perfectamente en el ceremonial público llevado a cabo por la Residencia General. Todos los actos y ceremonias estaban presididos por la figura del Residente General, máximo exponente de la autoridad política de Francia en el país norteafricano, acompañado por el jefe de las fuerzas armadas francesas, situado al lado izquierdo con el sable desenvainado y el vicario apostólico, situado a la derecha. Así Francia pretendía hacer ver ante los marroquíes la unión de sus tres fuerzas, la civil, la militar y la religiosa²³⁸².

Los años treinta fueron aquéllos en los que se consolidó la acción misional de los religiosos franciscanos franceses sobre los grupos bereberes del protectorado francés. Y es que, desde los años veinte, y con especial profundidad en los años treinta, dentro de la Iglesia Católica, comenzó a darse todo un programa de renovación sobre cómo debía ejercerse la labor misionera entre los musulmanes, tratando de llevar a cabo un apostolado más cercano al llevado entre cismáticos y judíos, intentando de salvar el obstáculo que hasta entonces había supuesto la reafirmación identitaria postura tradicional ante el Islam, tratando de marcar las diferencias²³⁸³. Las nuevas reflexiones acerca de las labores de apostolado entre los musulmanes desde la experiencia espiritual tuvieron como base los planteamientos practicados por figuras como el padre Foucauld, así como la experiencia de conversos como Mohammed Abdeljalil. Éste último contribuyó notablemente a la profundización del conocimiento sobre la espiritualidad musulmana en el mundo católico. El franciscano marroquí estableció un nuevo ejercicio a través del cual estimular la futura conversión de los musulmanes al cristianismo; la oración de la Liga de los Viernes en pro de la conversión de los musulmanes²³⁸⁴. Esta nació de las experiencias previas realizadas por Louis Massignon,

política y territorial. RIVET. Daniel. *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le double visage du protectorat. L'aventure coloniale de la France*. Paris. Éditions Denoël. 1999.

²³⁸¹ AGERON. Charles Robert. *Politiques coloniales au Maghreb*. Paris. Presses Universitaires de France. 1972. pág. 60.

²³⁸² Sacado de un artículo de Hajj Hassan Bou Ayyad llamado “La France revele sa croisade au Maroc”. En GOUDAL. Valentin. *La Pensée Pastorale de l'Église au Maroc...* pág. 176.

²³⁸³ SAAÏDIA. Oissila. *Clercs Catholiques et Oulémas Sunnites dans la première moitié du XX siècle. Discours croisés*. Paris. Geuthner. 2004. pp. 34-39.

²³⁸⁴ SAAÏDIA. Oissila. *Clercs Catholiques et Oulémas Sunnites dans la première moitié du XX siècle...* pág. 122.

por medio de la *Baladiya*, práctica de oración inaugurada en 1934, en Damietta, a través de la cual los “baladitas”, se ofrecían en lugar de aquellos que no conocían el camino salvífico, para la redención de sus almas²³⁸⁵. Es importante aquí hacer constar la figura de Louis Massignon (1883-1962), figura puente entre un Foucauld, referencia espiritual del orientalista francés y principal exponente de un nuevo acercamiento desde una perspectiva espiritual del Islam²³⁸⁶, y Mohammed Abdeljalil, de quien Massignon fue padrino durante su bautismo²³⁸⁷. El célebre orientalista, antes de consagrarse como sacerdote de rito melkita, había ingresado en la tercera orden de San Francisco²³⁸⁸. Massignon veía en la espiritualidad musulmana, por su experiencia personal, un elemento de mediación para alcanzar la Gracia personal, concibiendo por tanto la religión islámica, *como una religión verdadera que tiene su sitio en la historia de la Revelación*²³⁸⁹. En los años treinta, en Marruecos, estuvo presente la figura de un religioso, un franciscano francés, quien, siguiendo los modelos de Foucauld, llevó a cabo todo un proyecto misional entre los Cheluhs, estableciéndose en Tazert, el padre Charles Andrew de Poissionnier (1897-1938). La acción llevada a cabo por dicho religioso estuvo, como la obra de Foucauld, impregnada de esa doble visión respecto al desempeño de las nuevas aproximaciones espiritualistas y las concepciones propiamente coloniales respecto al Islam, como religión oscurantista. En las instrucciones enviadas por el vicario apostólico de Rabat al citado fraile, hizo especial hincapié en la realización de un acercamiento prudente, cuyo puntal estaría en la instrucción y la entrega abnegada, a la manera del fundador de los Petites Frères de Jésus. La vida del franciscano presentó muchos paralelismos con la del *apóstol de los Tuareg*, ya que al igual que él, tuvo una formación militar, y ahí, fue donde comenzó su propio proceso de conversión que le llevó a ingresar dentro de la orden franciscana. De igual manera tuvo una muerte prematura en circunstancias difíciles, enfrentándose a un brote de

²³⁸⁵ HARPIGNY. Guy. *Islam et christianisme selon Louis Massignon*. Lovaine-la-Nouve. Homo Religiosus. 1981. pág. 115.

²³⁸⁶ Las ligaduras del religioso francés con la concepciones colonialistas sobre el papel de Francia en el norte de África no constituyeron un impedimento para el desarrollo de una mística del desierto en un ambiente netamente musulmán, que contribuyó a un nuevo acercamiento al Islam desde la espiritualidad.

²³⁸⁷ SAAÏDIA. Oissila. *Clercs Catholiques et Oulémas Sunnites dans la première moitié du XX siècle...* pág. 121.

²³⁸⁸ HARPIGNY. Guy. *Islam et christianisme selon Louis Massignon...* pág. 115.

²³⁸⁹ ROCALNE. Pierre. *Louis Massignon et l'Islam*. Damas. Institut Français. 1993. pág. 95.

tifus que asolaba la zona²³⁹⁰. A lo largo de los años treinta, y gracias a una nueva reflexión del papel de la Iglesia en el contexto musulmán y del acercamiento desde otras perspectivas hacia el Islam, fue surgiendo una nueva conciencia, que dio lugar a la aparición de espíritus que procedieron, a partir de entonces, a la denuncia de estas políticas bereberes tan impulsadas desde los medios eclesiásticos, destacando el caso del padre Albert Peryguere (1883-1959)²³⁹¹.

Los franciscanos españoles, por el contrario, presentaron una actitud que difería notablemente del dinamismo evangélico observado por las congregaciones francesas, no contemplando la existencia de “reducciones” entre los bereberes como las llevadas a cabo por Foucauld y por Poissonnier, ni el desarrollo intelectual de ideas como las llevadas a cabo por los misioneros franceses. Sin embargo, como se ha dicho, ésto no significó que dentro de la propia orden existiera cierto anhelo por la conversión “casi milagrosa” de los marroquíes a raíz de la observación de la actitud caritativa de los religiosos franciscanos. Se mantuvieron así sujetos a la estrategia llevada a cabo hasta entonces en su relación con los marroquíes musulmanes.

Los franciscanos españoles compartieron, no obstante, con los religiosos franceses, ciertas opiniones acerca del impacto que tendría la presencia de los colonos europeos en tierras del Islam. En tiempos de Lavigerie se hizo, al principio, especial hincapié en cómo la convivencia con musulmanes y judíos sería beneficioso para las poblaciones europeas, ya que inclinarían el alma de los nuevos habitantes del norte de África, a quienes denomina directamente con el término “neoafricanos” (muy en la línea del pensamiento de Luis Bertrand y el padre Lavigerie), hacia una fe inquebrantable, como era propia de los indígenas²³⁹². Esta convivencia podía tener un doble efecto; por un lado, como se ha dicho, fortalecer la fe de los colonos asentados observando la piedad y practica llevadas a cabo por los musulmanes e influir en las poblaciones nativas²³⁹³. Ya en tiempos de Lerchundi, éste

²³⁹⁰ Para profundizar sobre la vida del padre Poissonnier consultar la obra colectiva de *Un ambassadeur du Christ en terre d'Islam. Le Père Charles-André Poissonnier. 1897-1938*. Paris. Les Missions Franciscaines éditions. 1939.

²³⁹¹ GOUDAL.Valentin. *La Pensée Pastorale de l'Église au Maroc...*pág. 223.

²³⁹² GOULVEN. J. « Un Surcolonial. Le R. P. de Foucauld ». pp. 46-55. *Le Maroc Catholique*. Año. 1923. Enero. Nº1. pag. 49.

²³⁹³ Sin embargo al actitud de los colonos, imbuidos de un fuerte sentimiento racista, rápidamente hizo tomar conciencia individuos como Lavigerie de lo ilusorio de tales pretensiones

había sido consciente del papel que podía jugar la población europea en el proceso y moralización y posterior evangelización de los marroquíes, como se ha visto en el correspondiente capítulo. Sin embargo, ya desde muy pronto tanto los franciscanos como los padres blancos y otras congregaciones, habían visto cómo los colonos, imbuidos de fuertes prejuicios raciales y claro prejuicios anticlericales, se habían convertido, en opinión de los mismos religiosos, en el principal obstáculo para favorecer una progresiva conversión de los musulmanes, convirtiéndose en todo lo contrario del buen ejemplo²³⁹⁴. Los franciscanos españoles llegaron a declarar que, la peor de las lacras ante las que tenían que hacer frente, era el descreimiento de los colonos españoles llegados a Marruecos llegando a decir de los mismos:

“(…) Viene de Europa lo más ruin y más malo de cada nación, de cada familia, y de cada casa, y ellos son la verdadera causa, tristísima en verdad, que se malogren los esfuerzos de los misioneros (...)”²³⁹⁵.

Al citado problema expuesto más arriba, se debe sumar el hecho de que, como se ha señalado en varias ocasiones, ante el progresivo aumento del número de europeos, las actividades de religiosos se inclinaban hacia los cuidados de estas poblaciones correligionarias. Así, intentos como el de Lerchundi, para favorecer el conocimiento de la lengua árabe entre los franciscanos, no terminaron de consolidarse. La incapacidad de penetrar en el interior del país que les habría permitido un mayor contacto con las poblaciones locales sin estar “contaminadas” de la presencia europea, contribuyó también a éste fracaso. Por tanto, estando circunscrita su área de actuación a los ámbitos costeros en donde abundaban los europeos, así como el escaso número de frailes, determinaron su incapacidad, en líneas generales, de llevar a cabo una acción más directa sobre las poblaciones. En los primeros años del siglo XX la documentación muestra cómo los religiosos no podían hacerse entender en árabe, a pesar de ser conscientes de que el dominio de la lengua era un elemento indispensable para su actividad. El padre fray José de San Antonio Álvarez nos muestra cual era la situación de la comunidad de Larache;

“(…) En efecto, en los cuatro largos años que llevo ya en la Misión, casi no puedo decir (ya ve V.P que si hablo con franqueza) que han sido cuatro años de vergüenza, pues eso es lo que me da cuando al verme precisado a tratar con algunos extranjeros se le ocurre preguntar si tenemos o no, mucho trato con los moros. Le digo M.R.P. que se me cae el alma a los pies al verme en la triste necesidad de desengañarlos, y digo

²³⁹⁴ SAAÏDIA. Oissila. *Clercs Catholiques et Oulémas Sunnites*...pág. 212.

²³⁹⁵ ÁLVAREZ INFANTE. José María. *La misión franciscana de Marruecos*...pág. 81.

desengañarlos, porque todos, o los más, están casi persuadidos que aquí los misioneros hablamos el árabe tan bien y aun mejor que los del país. Y no le digo nada cuando nos hallamos en la necesidad de hablar con los moros, sobre todo si son de significación, porque demasiado sabe V.P., mejor que nadie que si los religiosos habláramos todos el árabe, tendríamos mucha más entrada en el país, sobre todo con las autoridades morunas y podríamos atender mejor a los intereses de la religión y de la misión en particular. (...)

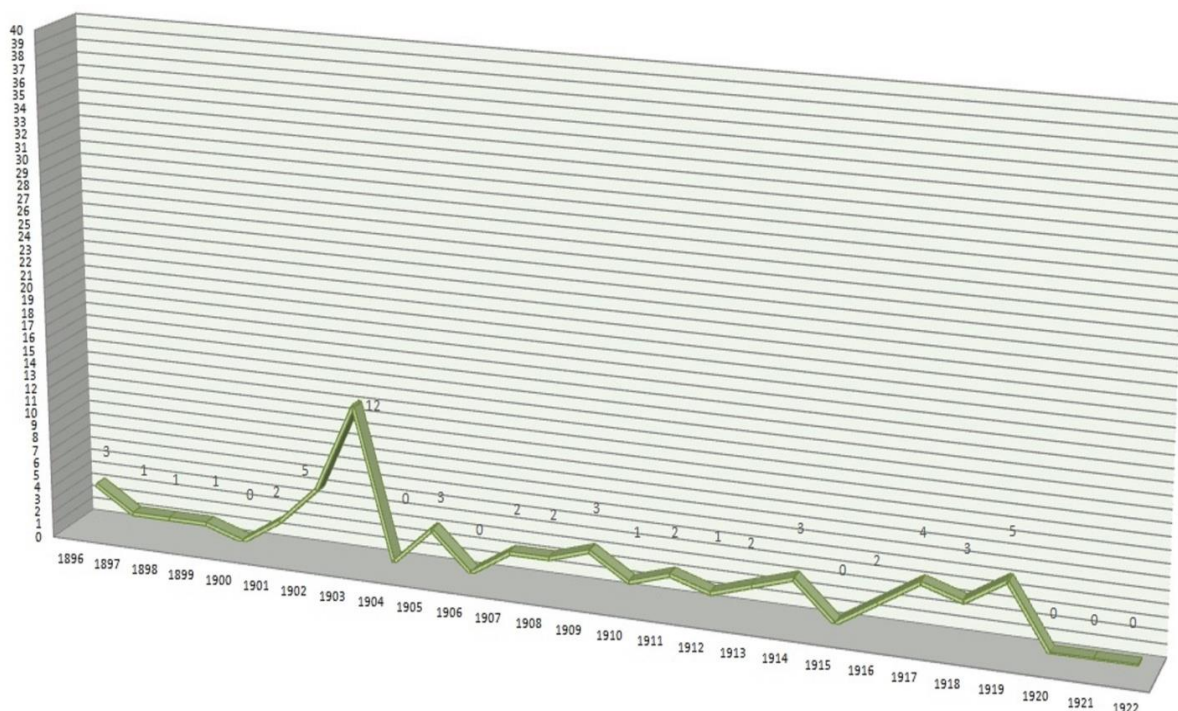
(...) no dudaría en manifestar que los puntos de la costa y no menos Larache no sirven para aprender el árabe por razones fáciles de comprender. Ante todo, como el personal es muy reducido hay que ocuparse por necesidad en otros quehaceres que roban todo el tiempo necesario. Este inconveniente como dice el padre Castromán, y yo no dejo de comprenderlo, es mucho mayor en este punto, por que como no hay hermano lego que pueda atender a la escuela, no hay más remedio sino arreglarnos los sacerdotes que podamos. (...)»²³⁹⁶.

No obstante y a pesar de la “renuncia” evangélica, al igual que otras congregaciones en el norte de África, llevaron a cabo bautismos automáticos de niños marroquíes (musulmanes y judíos) en peligro de muerte sin conocimiento de los progenitores, así como de los enfermos del hospital español, en cuyo caso, habiendo recibido el bautismo y terminando por recuperar fuerzas, los religiosos señalaban la necesidad que había de que dichos enfermos fuesen trasladados a otros hospitales de la península para evitar susceptibilidades de la población local. Ambas actuaciones, advertían, se llevaban en secreto por las repercusiones que podía generar el conocimiento público de las mismas²³⁹⁷. Con todo, el número de conversiones llevadas a cabo durante el gobierno de padre Cervera fue relativamente insignificante:

²³⁹⁶ ADT. Caja. 258. Larache. Correspondencia del padre José de San Antonio Álvarez. Carta del citado religioso al padre Cervera con fecha de 27 de agosto de 1906, desde Larache.

²³⁹⁷ ÁLVAREZ INFANTE. José María. *La misión franciscana de Marruecos*...pág. 81, 82 y 85.

Infieles convertidos



GRÁFICA 6. DE LOS INFIELES CONVERTIDOS DESDE EL AÑO 1896 HASTA 1922. (Fuente. López. José. *Misión Franciscana de Marruecos o apuntes histórico estadísticos*. Tánger. Tipografía Hispano-Árabe de la Misión Católica. 1924)

Las protestas surgidas en el Marruecos francés en 1930 no afectaron en absoluto al Protectorado español ni a la zona internacional, en parte por la política diametralmente opuesta a las tesis berberistas. Aunque hubo ciertos intelectuales y militares que mostraron un mayor interés por el mundo amazigh, en la línea de la búsqueda de los lazos comunes ibero-bereberes, como afirma Helena de Felipe, *no tuvo más efecto que sobre el papel*²³⁹⁸. Es decir, no plasmó en ninguna política similar a la llevada a cabo por los franceses, a pesar de las simpatías que entre militares influyentes podía despertar éstos proyectos, como al coronel Emilio Blanco Izaga²³⁹⁹. Las autoridades españolas sintieron una especial admiración por la obra colonizadora llevada a cabo por Lyautey. El mariscal tuvo gran ascendiente sobre

²³⁹⁸ FELIPE. Helena de. "Los estudios sobre bereberes en la historiografía española. Arabismo y africanismo". (pp. 105-117). En MARÍN. Manuela. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid. Casa Velázquez. 2009. pág. 115.

²³⁹⁹ ZOMEÑO. Amalia. "El derecho islámico a través de su imagen colonial durante el Protectorado español de Marruecos" (pp. 307-337). FELIPE. Helena de. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades...* pp. 321-325.

Alfonso XIII, el llamado “Alfonso el africano”, quien, según Adrée Bachoud, no dudó en conceder la gentileza al mariscal de renunciar a los derechos centenarios de los misioneros franciscanos españoles de Marruecos para halagar a tan admirada figura²⁴⁰⁰. Los medios políticos españoles trataron en la medida de lo posible de adaptar el modelo francés en su respectiva zona²⁴⁰¹. Para el mariscal la actuación española en Marruecos era, no obstante, el reflejo de un modelo que nunca debía copiar una potencia colonizadora²⁴⁰².

Entre los religiosos, limitadamente se manifestaron estas inclinaciones hacia lo bereber, especialmente en ciertas publicaciones de la revista *Mauritania* apareciendo artículos en donde se hace referencia la débil influencia del Islam sobre los bereberes, en concreto sobre los rifeños, expresando,

“(…) Una de las características principales ha sido siempre la facilidad con que han cambiado de religión, abrazando la de todos sus dominadores y como es natural han conservado al lado de la última muchos recuerdos de las anteriores (...)”²⁴⁰³.

Como a nivel político-administrativo, los religiosos españoles nunca llevaron a cabo proyectos similares a los llevados a cabo por los religiosos franceses en su área, limitándose a la elaboración de tratados de erudición lingüística y antropológica sobre la cuestión bereber.

La política del gobierno español se fue decantando progresivamente en favor de la defensa del Islam oficial árabe, especialmente tras la insurrección rifeña, en tanto que éste, constituía en el símbolo del acatamiento a la autoridad majzeni²⁴⁰⁴. A tenor de ello, impulsó una política en favor de la restauración de los santuarios, mezquitas y otros edificios religiosos, y dispuso subvenciones para llevar a cabo peregrinaciones. Con el tiempo, algunas autoridades españolas se fueron haciendo eco de corrientes discursivas que hablaban de la “hermandad hispano-marroquí”²⁴⁰⁵ como elemento legitimador de la ocupación²⁴⁰⁶, algo

²⁴⁰⁰ BACHOUD. Andrée. *Los españoles ante las campañas de Marruecos...* pág. 83.

²⁴⁰¹ VILLANOVA. José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos...* pág. 71.

²⁴⁰² SUEIRO SEOANE. Susana. “El norte de África y la política mediterránea española”. (pp. 57-68). *Hesperis-Tamuda*. Vol. XXXVI. 1998. Rabat. pág. 62.

²⁴⁰³ “Influencia del Islamismo en el pueblo bereber”. (pp. 172-179). *Mauritania*. Año III. N° XXVI. 1 de junio de 1930. pág. 175.

²⁴⁰⁴ MATEO DIESTE. Joseph Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos. 1912-1956*. Barcelona. Bellaterra. 2003. pág. 235.

²⁴⁰⁵ Para profundizar, consultar la obra de MATEO DIESTE. Joseph Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí...*

inconcebible en el discurso colonial francés²⁴⁰⁷. La política filomusulmana de la administración del Protectorado levantó, sin embargo, las suspicacias del padre Cervera quien escribió al Alto Comisario una misiva en la que se quejaba de la especial atención que se prestaba al culto musulmán, frente al abandono que se tenía al culto cristiano en Marruecos²⁴⁰⁸.

“Repetidas veces he manifestado a ese Ministerio de su digno cargo la gran necesidad que hay de construir capillas y casas para los misioneros en diferentes poblados que se han ido formando a medida que nuestras victoriosas tropas han ido penetrando en el territorio asignado al Protectorado español. Excepto la Iglesia y casa de Nador, que hace tres años se está construyendo muy lentamente, en ningún otro punto de la zona de Melilla, como Zeluán, Segangan, Monte Arruit etc., se ha intentado construir siquiera modestas capillas en donde el Misionero pudiese adoctrinar a los españoles por allí establecidos, procurando al propio tiempo hacer ver a los indígenas que los españoles que van a civilizarlos no son perros, como ellos dicen, sin religión, sino que también profesan y tienen la suya, que no se avergüenzan de ostentar y manifestar públicamente.

Sin cesar se dedican los mismos soldados españoles a construir y restaurar edificios de los santones moros y ni uno solo santuario para los cristianos han edificado. Influidos los gobiernos españoles por la política de atracción, a mi juicio equivocada, no solo abandonan por completo sus edificios religiosos a sus naturales, si no que permiten que sus soldados cristianos españoles tomen parte de los festejos y regocijos en honor de los santones moros y que les ofrezcan regalos y presentes cual si fuesen musulmanes, o como si les fuese indiferente hacer de musulmanes, siendo cristianos. Tal proceder es altamente denigrante para nuestra Religión católica, que también es la oficial del Estado Español.

No digo que se moleste a los moros por sus creencias en los edificios de su culto, pero aseguro que los militares católicos no deben construir ni reparar mezquitas, ni contribuir al culto y prácticas religiosas de los musulmanes. Los españoles se deben presentar ante los moros como lo que son; católicos que no se ocultan ni avergüenzan de serlo delante de todo el mundo; procurando con su conducta y ejemplo que conozcan y vean la excelencia de nuestra Religión por los frutos de caridad y abnegación que produce entre sus fieles hijos. Obrar de otro modo es contraproducente. Si ven los moros que a ellos les hacen mezquitas y los españoles no se procuran construir iglesias para su culto, deducirán que los nuestros los menosprecian y cuando no lo practican será porque valdrá menos que el suyo. Y en vez de ir infiltrando el cristianismo y sus buenas obras insensiblemente en este país, lograremos que sus habitantes se conviertan en indiferentes y descreídos.

España trató de implantar la Religión que profesaba por los habitantes y territorios que descubría y civilizaba, como lo hizo en América y Filipinas, con grandísimo provecho de aquellos naturales, siendo triste cosa que en Marruecos se hayan adoptado procedimientos diametralmente opuestos.

²⁴⁰⁶ Desarrollado dicho discurso bajo la dictadura franquista.

²⁴⁰⁷ KENBIB. Mohammed. « La politique indigène de l’Espagne en zone Nord. 1912-1942 ». (pp. 133-154). *Hespéris Tamuda*. Vol. XXXVI. 1998. Rabat. pág. 135.

²⁴⁰⁸ MATEO DIESTE. Joseph Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí...* pág. 236.

Por todas partes se han gastado millones en construir palacios y residencias suntuosas, pabellones para jefes, cuarteles y hospitales para soldados, almacenes, depósitos, dispensarios, etc., etc., ¿qué concepto formarán los indígenas de la Religión Católica si ven a sus sacerdotes y Ministros olvidados y preterido por los gobiernos españoles, menospreciados, desatendidos por unos y por otros? Crea Excmo. Sr. Ministro que los resultados funestos de política tan deplorable no tardaran en aparecer. Querer proteger y civilizar a los pueblos atrasados sin infiltrarles la civilización cristiana, podrá traerles ventajas materiales, pero no los beneficios morales más útiles para el bienestar de los pueblos.

España faltará a sus tradiciones y destinos si renuncia lastimosamente a su significación no católica, y quiere hacer alarde altivo de Potencia musulmana. No molestar al indígena en sus creencias puede pasar; pero cooperar a que persista en sus errores fatalistas y destructores, eso no debe ser. ¿Existirían las florecientes cristianas Repúblicas de América si España descubriendo aquellos inmensos territorios no hubiese respetado y cooperado a la conservación de los errores idolátricos de los indios y no les hubiese comunicado sus creencias y su civilización cristiana?

Lo que sucede por aquí ya es muy grave y escandaloso y va durando demasiado tiempo, y si los gobiernos españoles no quieren rectificar tan nefasta política, no será extraño que, a lo mejor, se desarrolle una energía entusiasta y española campaña de prensa, y en las cámaras por unos y por otros se pida cuenta de la marcha que se lleva en los asuntos marroquíes. Si se atienden los intereses civiles y militares, justo es que los religiosos, por lo menos tan dignos de atención como los otros, sean protegidos y fomentados. Obrar de otra manera es como si un ciudadano se calzase con ricas botas y vistiese con finas holandas y paños y cubriese su cabeza, desgrefiada y sucia, con hediondos y repugnantes trapos.

En los proyectos que se anuncian para gastar del futuro presupuesto, no hay ni uno solo de carácter religioso. ¿Ha sido distracción u olvido voluntario?

Grande honor sería para V.E. si quisiera parar mientes en lo que indico y disponer de algunos fondos para las atenciones de la Misión católica”²⁴⁰⁹.

Esta política “musulmana” fue denunciada en numerosas ocasiones por determinados miembros de la Iglesia. R. Delavignette en su famosa obra *Christianisme et colonialisme*, proponía la existencia de tres modelos a través de los cuales los diferentes estados coloniales se relacionaban con las misiones religiosas cristianas. El autor asociaba el segundo modelo a aquellas potencias que, en determinados territorios, sostenía los cultos nativos como garantía para asegurar el dominio sobre los mismos, como sucedía con el Islam, considerando que “tanto en el orden judicial como en el orden político administrativo, el Islam ofrecía instituciones que parecía podían insertarse fácilmente en sistema colonizador (...)”²⁴¹⁰. De hecho, esta fue la tendencia oficial de determinadas potencias coloniales como Francia en la AOF (*Afrique Occidentale Française*) Túnez y Marruecos, quienes en principio vetaron la

²⁴⁰⁹ AGA. Caja (15) 81/9596. Expediente-Carpeta 5. Informe del Vicariato Apostólico de Marruecos dirigido al Ministro de Estado con fecha de 22 de febrero de 1921 desde Tánger.

²⁴¹⁰ DELAVIGNETTE. R. *Cristianismo y colonialismo...* pp. 82-83.

capacidad de acción de las misiones cristianas en beneficio de una política colaboracionista con la élites religiosas de dichos territorios, favoreciendo en muchos casos la expansión del Islam en áreas donde hasta entonces no había penetrado, como en ciertas zonas meridionales del Sahel²⁴¹¹.

Para finalizar, se puede constatar, en líneas generales y a través de las publicaciones de los religiosos, constatar los diferentes intereses e inquietudes que embargaban a los religiosos franciscanos franceses y españoles. Los franciscanos franceses fueron los primeros en elaborar una publicación periódica como medio de difusión del pensamiento franciscano en Marruecos, el ya citado *Le Maroc Catholique* que comenzó a publicarse en el año 1924. El propio nombre de la publicación ya refleja las ambiciones y pretensiones del clero francés, y ya en los primeros números, como se ha dicho, aparecen numerosos artículos claramente vinculados a los proyectos africanos de figuras como Lavigerie o el padre Charles de Foucauld. Los franciscanos españoles tardaron más años en llevar a cabo la publicación de su propia revista mensual, que si bien fue elaborada durante el obispado de Francisco María Cervera, no salió a la luz hasta un año después de su muerte, en el año 1928. Desde los primeros números de *Mauritania*, se perciben cuáles fueron las inquietudes de los religioso españoles en Marruecos, estando sus artículos muy vinculados a los acontecimientos que se suceden en la península. La principal preocupación de los religiosos fue la creciente secularización y hostilidad hacia la religión de los españoles, tanto de los peninsulares como de los residentes en Marruecos. La intencionalidad era llevar a cabo una reconquista espiritual de la comunidad española residente en Marruecos, especialmente en Tánger. Una muestra de esta inquietud se manifiesta en el primer artículo de la revista titulado “Id y enseñad”;

“(…) Venimos notando en el Vicariato de Marruecos la necesidad de una publicación de ésta índole que defienda y defina la verdadera doctrina, doctrina basada en las enseñanzas de Cristo, promulgadas por la Iglesia Católica (...). Estamos en una época en la que, de todo se escribe, de todo se discute y se propagan ideas y doctrinas, las más absurdas, so pretexto de libertad, proclamando al mismo tiempo que esas ideas, esas doctrinas, son verdaderas para hacer feliz al hombre, pero nada más absurdo que esta afirmación (...)

Todos los problemas que tanto preocupan a los hombres están resueltos en los mandamientos de Dios (...). Bueno es que los Gobiernos y Gobernantes se

²⁴¹¹ JONCKERS. Danielle. « Résistances africaines aux stratégies musulmanes de la France en Afrique occidentale (région soudano-voltaïque ». pp. 283-302. En LUIZARD. Pierre-Jean. *Le choc colonial et l'Islam...* pág. 293.

preocupes de los problemas sociales, pero en lo que deberían poner empeño especial es que las Naciones guardarán la Ley de Dios. (...)”²⁴¹².

²⁴¹² BETANZOS. José María. “Id y enseñad”. (pp. 3-4). *Mauritania*. Año I. N°1. 1 de Mayo de 1928. Convento del Espíritu Santo. Tánger.

CONCLUSIONES.

En esta tesis hemos tratado de demostrar cuál fue el papel jugado por los misioneros franciscanos en la política colonial española en Marruecos entre 1877 y 1926. En la introducción habíamos establecido cuales han sido los objetivos que pretendía explicar ésta tesis doctoral.

En primer lugar planteábamos hasta qué punto **la presencia de los religiosos en Marruecos se convirtió en la salvaguarda de la influencia de España en Marruecos.** Es importante tener en cuenta que, ya entre las cláusulas firmadas en las paces de Tetuán, se dejaba clara constancia de la importancia que el gobierno español concedía a la presencia de los frailes en el imperio de los Jerifes. Para España, los franciscanos constituían una parte intangible de sus derechos en el país. Durante la prefectura de Lerchundi, el predominio español en la cuestión católica quedó garantizado gracias a la situación de *status quo* en que se mantuvo a Marruecos en el debate internacional durante ese periodo. No obstante, no fueron pocos los intentos de penetración de otras congregaciones religiosas, especialmente las de origen francés, que hicieron que los prefectos tuviesen que actuar en previsión de que, en un futuro, su presencia, pudiese utilizarse como un argumento más para favorecer la extensión de la influencia de otra potencia, en una esfera en la que hasta entonces solo correspondía España. La negativa a la entrada de congregaciones católicas francesas en el país respondía así a estos temores. Lerchundi conocía el determinante papel que ciertos prelados y congregaciones habían tenido en el desarrollo político de Francia en el norte de África. El relevo de los capuchinos en la organización de las misiones católicas de Túnez, llevado a cabo por Lavigerie y sus padres blancos, supuso un aviso sobre el futuro a las misiones franciscanas en Marruecos. En la transición del siglo XIX al XX, la situación cambió sustancialmente: la política francesa acentuó su celo expansionista sobre Marruecos a raíz de los acuerdos llevados a cabo por el gobierno de Delcassé con Rusia, Italia, Gran Bretaña y España. La debilidad española, lastrada tras los acontecimientos de 1898, comprometió profundamente su situación en Marruecos. Si bien por un lado, el país era consciente de la imposibilidad de llevar a cabo una acción de ocupación militar del

terreno, la frustración que supuso la pérdida de las colonias americanas dio alas a ciertos sectores españoles, como el ejército y grupos empresariales, en favor de una política más decidida sobre el norte de África. Los misioneros franciscanos procuraron mantener su posición de garantía del gobierno español para la preservación de la preponderancia española en determinados ámbitos, en un momento en que la presión francesa, y su hegemonía en el país norteafricano, iban incrementándose. La aceleración de la presencia francesa sobre Marruecos, especialmente a partir de la conferencia de Algeciras, precipitó la necesidad de consolidar la posición de los franciscanos españoles, explicándose así la elevación de Francisco María Cervera en 1908 al rango de vicario apostólico con título episcopal. La nueva dignidad prelatia del representante franciscano en Marruecos contrarrestaba los deseos de expansión jurisdiccional de otros prelados de sedes norteafricanas situadas en territorio de dominio francés. Parecía entonces que quedaba reforzada y salvaguardada la posición de los Hermanos Menores españoles en el imperio de los jerifes, y por ende, el privilegio de España sobre la religión católica en el país. Paralelamente, los acontecimientos que se desarrollaron en territorio marroquí, a raíz del bombardeo de Casablanca, precipitaron la introducción de religiosos franciscanos franceses bajo la titularidad de capellanes castrenses. Su presencia supuso un considerable desafío para el pretendido monopolio de los franciscanos españoles, tratando ambas autoridades, civiles y eclesiásticas, de encauzar la situación para evitar un definitivo asentamiento de éstos elementos.

No obstante, y ante el desarrollo de los acontecimientos en Marruecos, la necesidad de congraciarse con la República francesa llevó a España a renunciar a sus derechos sobre las misiones católicas en el recién constituido Protectorado francés, tras la firma del convenio hispano-francés de 1912. No se trató de una cuestión de fácil de solución, teniendo en cuenta la continuada presencia de misiones españolas a lo largo del territorio costero de Marruecos desde el siglo XIX. A partir de entonces, la presencia de estas casas-misión dentro del Protectorado francés se convirtió en una fuente de fricciones entre ambos gobiernos. La debilidad jurídica en la que se encontraron los religiosos, planteó ciertas dudas respecto a la continuidad de las misiones tal y como se había constituido hasta entonces. Se consideró, entre ciertos sectores de la opinión pública que, cualquier cesión a las pretensiones francesas sobre los religiosos españoles, era una evidencia más del servilismo del gobierno de Madrid ante París en lo que a la cuestión de Marruecos se refería. El ministerio de Estado, presionado desde la opinión

pública por los sectores católicos y la jerarquía eclesiástica, trató de garantizar la españolidad de las misiones en territorio francés, así como, el mantenimiento de ciertos privilegios obtenidos con anterioridad al establecimiento del régimen de protectorado.

En las negociaciones para la constitución de un vicariato apostólico francés es fácil contrastar la paciente, pero decidida, acción de la política exterior francesa, frente a la dubitativa e inconstante política española. Es evidente que la falta de un programa definido respecto a la cuestión religiosa, en las negociaciones franco-españolas, era resultado de la propia falta de un programa general que marcara las directrices de la actuación española en Marruecos. Si bien fue continuado el deseo de mantener los privilegios de las misiones españolas, la falta de decisión firme, y de un criterio unificado al respecto por parte de los grupos políticos, propició el desmantelamiento de la estructura misional tal y como se había organizado hasta entonces. Como se ha evidenciado, no obstante, fueron más las propias circunstancias por las que atravesó la República francesa en su relación con la Santa Sede, así como el estallido de la Primera Guerra Mundial, las causas que ralentizaron las pretensiones francesas de erigir un vicariato apostólico en Rabat.

Papel fundamental jugó la Santa Sede en las negociaciones para la constitución de una nueva diócesis francesa en Marruecos, separada de la española. La secretaria de Estado vaticana tuvo de desarrollar cuidadosamente las negociaciones diplomáticas para que ninguna de las acciones emprendidas desde dicha secretaria, o desde la congregación de Propaganda Fide, fuese interpretada por los gobiernos españoles como un atentando contra los privilegios religiosos españoles en el país. El gobierno español parecía contar con que, a pesar de la aplicación de los convenios firmados en 1912, en lo relativo a los misioneros, las aspiraciones francesas no podrían materializarse hasta que no se llevase a cabo una reanudación de las relaciones diplomáticas entre Francia y Santa Sede, rotas tras la promulgación de la Ley de Separación de Iglesia-Estado de 1905. Ello no procuró, sin embargo, un relajamiento de las posiciones, manteniéndose alerta los diplomáticos españoles ante cualquier acercamiento que se diese entre ambas instancias a sus espaldas, ya que supondría, en definitiva, la materialización de lo convenido en 1912. El gobierno español sospechó constantemente que la cesión de los privilegios religiosos se había convertido en el elemento utilizado por la Santa Sede para presionar a los gobiernos de París en favor de un restablecimiento de las relaciones

entre ambas instancias. No obstante, desde la Santa Sede se hizo hincapié en que respetaría los privilegios de los franciscanos españoles, limitando la presencia de religiosos franceses a menos que la creciente población francesa de Marruecos solicitase la presencia de los mismos. La Santa Sede se encontró en una complicada situación en la que deseaba congraciarse con ambos gobiernos, cuyas solicitudes eran claramente contrapuestas. Francia anhelaba llegar a un acuerdo con la secretaria de Estado vaticana sin necesidad de entrar en negociaciones con el gobierno de Madrid. Para el Quai d'Orsay, en 1912, ya se había ratificado la cesión de los privilegios de España en su respectiva área de protectorado, por lo que consideraba que no había necesidad de retomar la vía de negociación. Paralelamente, desde la Residencia General, se llevaron a cabo iniciativas con el fin de incrementar la presión en las negociaciones, impidiendo la visita pastoral del vicario apostólico por territorio francés, a menos que designase un obispado coadjutor para la zona francesa. España, trató de frenar las iniciativas francesas afirmando que, a pesar de la renuncia a dichos privilegios, la última palabra en la cuestión católica sobre Marruecos estaba en manos de la Santa Sede, puesto que ella había sido quien había concedido los privilegios a las misiones católicas españolas. Se ve por tanto que, la estrategia española, se basaba únicamente en ganar tiempo, prolongando lo que, ya de por sí, era algo inevitable por su propia falta de coherencia diplomática. La secretaría de Estado, ante esta situación prefirió enfocar sus esfuerzos en pro de una reanudación de las negociaciones entre ambos países con el fin de que se llegase a un acuerdo, siempre con su conocimiento y aprobación. A lo largo del proceso creación del vicariato francés, se percibe esta actitud prudente llevada a cabo desde el Vaticano. Tras la constitución del vicariato francés, al gobierno de Madrid no le quedó más que tratar de salvaguardar la dignidad del vicario apostólico, manteniendo, en vida de Cervera, su titularidad simbólica para todo el país, elevando su dignidad al rango arzobispal. Sin embargo, la división finalmente quedó consolidada. En la negociación para la conformación de la estructura eclesiástica de Marruecos, el papel de la Santa Sede fue determinante, estando condicionadas sus decisiones en función de la situación de la Iglesia en las respectivas metrópolis europeas.

A pesar de la renuncia a sus privilegios religiosos en la totalidad del país norteafricano, para el gobierno español hubo un área geográfica en donde la defensa de los privilegios de los religiosos españoles fue considerada una cuestión destacada de la política exterior española en Marruecos: la zona internacional de Tánger. La constante

reivindicación de Tánger como parte de la zona de protectorado asignado a España, hizo que, el papel de los religiosos en la ciudad internacional, mantuviese ese carácter ciertamente instrumental que había caracterizado a las misiones en todo el territorio con anterioridad a la creación del Protectorado francés. No fue hasta las negociaciones mantenidas para la elaboración de un estatuto que regulase la administración política de la zona internacional en 1923, cuando se permitió la articulación de una estructura parroquial francesa en la ciudad que asistiese a la población de esa nacionalidad. La actividad desplegada por el padre Cervera, con la connivencia de las autoridades españolas, es una muestra de este interés que tenían en limitar la implantación de una institución religiosa que favoreciese el peso de la comunidad francesa en una ciudad considerada española por el gobierno de Madrid. No obstante, y a pesar de los esfuerzos desplegados por el prelado, el pragmatismo político se impuso. La aprobación del texto estatutario de la ciudad en 1923, obligó a la apertura de una parroquia francesa, articulada ya formalmente gracias a la obra del padre Henri Koehler, quien consiguió organizar a la colonia francesa a favor de la erección de dicha parroquia.

Si finalmente tuvieron que aceptar esta última innovación, consiguieron mantener, no obstante, la estructura vicarial heredada. Las iniciativas francesas en pro del traslado del vicariato a Tánger y su sustitución por un administrador apostólico, alternativamente español y francés, no terminaron por llevarse a cabo. A día de hoy la estructura eclesiástica constituida en el norte de Marruecos mantiene la capitalidad diocesana en la ciudad del Estrecho, adquiriendo, a partir de 1956, un nuevo rango, con la elevación al título arzobispal a los nuevos prelados de Tánger.

No se puede afirmar, sin embargo, que la actitud de los religiosos respondiese a una simple instrumentalización por parte de las autoridades gubernamentales. Los franciscanos españoles estuvieron impregnados, como era propio de su época, de un fuerte discurso nacionalista, viendo en sus homólogos franceses un instrumento del Quai d'Orsay para favorecer la progresiva penetración francesa en el país. Ya desde los primeros años de la restauración de las misiones, los frailes españoles vieron con temor cualquier iniciativa que supusiese la entrada de religiosos franceses, especialmente, pertenecientes a otras congregaciones religiosas. La presencia de éstas no solo constituía un desafío para la hegemonía del culto católico por parte del gobierno español, sino que a su vez rompía el monopolio religioso mantenido por los franciscanos españoles. No es

extraño, pues, esta desconfianza, temiendo que se produjese en Marruecos un proceso análogo al sufrido por los franciscanos en Tierra Santa, cuyo peso y jurisdicción fue notablemente recortado en función de los intereses franceses en la zona de levante, gracias a la acción de jesuitas y lazaristas, o como en Túnez. Ya el padre Miguel Cerezal, y posteriormente Lerchundi, habían rechazado la presencia de otras congregaciones en el país. Igualmente, cuando, bajo el vicariato de Cervera, se llevó a cabo la introducción de capellanes franceses en el país, a raíz de los sucesos de Casablanca de 1907, el prelado, designado como tal al año siguiente, procuró por todos los medios garantizar que se tratase de franciscanos que bajo su jurisdicción, pudiesen ser mejor controlados en sus actividades, al quedar sometidos en lo secular y en lo regular, a la autoridad del vicario apostólico²⁴¹³.

Sin embargo, en ningún momento consideró Cervera, que la presencia de franciscanos franceses en calidad de capellanes religioso para las tropas francesas, debiera ser una solución permanente. No fueron escasas las veces en las que el vicario apostólico reclamó una acción más directa por parte del ministerio de Estado para garantizar el monopolio de los religiosos españoles, ante la cada vez mayor presencia de religiosos franceses, contemplando disgustadamente la complacencia que mostraba, en su opinión, Madrid, a las exigencias francesas. Tras la firma de 1912, y según fueron incrementándose las exigencias francesas para hacer efectiva la división del vicariato apostólico en dos estructuras diocesanas separadas e independientes, el padre Cervera, no dudó en solicitar, en numerosas ocasiones, sin obtenerlo, el retiro de su cargo ante lo que consideraba una humillación a su condición de vicario apostólico de todo Marruecos.

En segundo lugar, a través de este trabajo hemos analizado **cuáles fueron las convergencias** a las que llegaron los religiosos y gobiernos españoles. El notorio aumento de la población europea en el territorio marroquí hizo que los intereses de religiosos y el gobierno de Madrid fuera progresivamente confluyendo. La ausencia de cristiandades locales y la imposibilidad de hacer efectiva la constitución de comunidades conversas redujo considerablemente las fricciones que podían haber

²⁴¹³Ello no quiere decir que no fuese posible la presencia de otras congregaciones religiosas. Se ha mostrado a lo largo de la tesis la presencia de otras congregaciones religiosas. No obstante para posibilitar su presencia en el país era necesario ante todo el permiso del vicario apostólico, estando sujetos a la autoridad eclesiástica de éste.

surgido entre misioneros y autoridades diplomáticas y gubernamentales. Los conflictos surgidos no fueron más allá de las tradicionales tensiones habidas entre Iglesia y Estado, a propósito del regalismo desplegado por los gobiernos liberales del siglo XIX y XX. La llegada de inmigrantes españoles a Marruecos beneficiaba a España en la medida en que podían ayudar a sus intereses, al considerar que una mayor presencia demográfica española en el país, legitimaba sus derechos sobre el mismo. Los franciscanos se convirtieron para el gobierno español en uno de los medios a través de los cuales controlar ideológicamente a estas poblaciones, tratando de hacer disminuir, en la medida de lo posible, la influencia de corrientes ideológicas que dificultaban las expectativas gubernamentales sobre la propia colonia. En la ciudad de Tánger fue donde se concentró con mayor intensidad esta labor de los religiosos, al constituirse desde el siglo XIX en el principal núcleo de habitación de los españoles en el país, y en donde, tras su internacionalización, se centró la competencia hispano-francesa por garantizar su respectiva hegemonía. Los frailes, a pesar de sus iniciales recelos hacia el gobierno de Madrid por su excesiva intromisión en la organización interna de la orden, se fueron identificándose progresivamente con los proyectos estatales que garantizaban el desarrollo de sus actividades. Durante los primeros nombramientos se vio que se produjeron conflictos entre los prefectos designados por la Propaganda Fide y el gobierno español, fruto del vacío legal existente respecto al nombramiento de los superiores para las misiones en Marruecos, considerando los religiosos esta actitud, una manifestación más del regalismo estatal. No obstante, paulatinamente, se fueron minando estas asperezas entre ambas instituciones. A medida que fue aumentando la población española en el territorio, los religiosos vieron las oportunidades que les garantizaba la protección española para llevar a cabo una reconquista espiritual de estas poblaciones, a la vez que llevaban a cabo acciones de tipo caritativo-asistencial que pudiesen influir en el ánimo de la población local en pro de una futura e hipotética conversión al cristianismo²⁴¹⁴.

²⁴¹⁴ No obstante, la propia opinión de los prefectos respecto al papel que debía jugar el estado en la organización de la orden en España influyó notablemente a la mejora de éstas relaciones. El padre Francisco María Cervera, como hemos afirmado, a diferencia de Lerchundi, fue siempre un firme defensor de las particularidades que caracterizaban a la organización de la orden en España con el sistema de Comisarios y Vice-comisarios independientes del Superior General de la Orden, y que había nacido fruto de las presiones regalistas del gobierno español.

Los mecanismos: La sucesiva creación de escuelas y la erección del hospital español en Tánger respondía al doble propósito de los intereses estatales españoles y de los misioneros franciscanos en tierras de Marruecos. Es importante remarcar esta centralidad de Tánger en el desarrollo de las iniciativas franciscano-españolas. No por otras razones se había acabado constituyendo como la sede de las misiones franciscanas a lo largo del siglo XIX y posteriormente en la capital del obispado-vicariato. Para el gobierno español, en el periodo anterior al establecimiento del Protectorado, la importancia de la ciudad radicaba en que era la capital diplomática del imperio, y el lugar donde se concentraba la mayoría de la población europea. Se pretendía que las iniciativas llevadas a cabo por los frailes en la ciudad ayudasen a constatar, a nivel internacional, el papel que pretendía desempeñar España en Marruecos. También llevaron a cabo iniciativas de tipo pedagógico en todas aquellas áreas costeras del país en donde hubiese núcleos de población europea cristiana, fundamentalmente española. Tras el establecimiento del Protectorado y la conversión de Tánger en territorio internacional, la competencia por determinar la hegemonía en la ciudad se intensificó entre Francia y España. Una vez más, los franciscanos y sus iniciativas educativas y sanitarias trataron de contrarrestar las llevadas a cabo por Francia. Se generó entonces lo que fue conocido como la “guerra escolar” entre ambos países con el fin de inclinar la balanza del predominio hegemónico de la ciudad hacia uno u otro.

A través de las escuelas, los franciscanos, trataron de establecer una especie de cordón de seguridad entre las juventudes españolas, contra la influencia de ideologías anarquizantes y socializantes, de las que estaban impregnados numerosos grupos españoles que, desde el sur peninsular, iban desembarcando en los puertos marroquíes como Tánger. Las particulares características de la ciudad del Estrecho, especialmente tras la proclamación de su internacionalidad, hicieron de ella un núcleo de referencia ideológica como tierra de refugiados políticos, como lo había sido a lo largo del siglo XIX. Los religiosos pretendían llevar así la reconquista espiritual de estas comunidades de cuyo indiferentismo religioso²⁴¹⁵ dejaron constancia. Los franciscanos veían en los

²⁴¹⁵Para la realización de los proyectos de los frailes, el apoyo de grandes empresarios como el marqués de Comillas fue decisivo. Se ha visto en este trabajo como el marqués veía en la acción benéfico-caritativa de tipo religioso el mejor medio a través del cual tratar de dar respuesta a la cada vez más importante cuestión social. Lerchundi, a pesar del dinamismo desplegado en beneficio de los más necesitados de la ciudad, nunca sobrepasó los límites de esta concepción asistencial en sus actuaciones en Marruecos.

territorios de Marruecos, al igual que los religiosos franceses en las colonias de Ultramar, un espacio privilegiado desde el cual llevar a cabo esta reconquista de almas. Se ha indicado en este trabajo cómo las actividades desplegadas por los religiosos levantaron en ocasiones las suspicacias de la propia población española, conscientes de los objetivos que perseguían. Las manifestaciones contra su labor eran una réplica a las demostraciones desplegadas en la propia península. Desde ciertos sectores de la política española, vieron los frailes el medio a través de los que la Iglesia pretendía reconquistar parte del terreno perdido, identificando la actuación de los mismos con las directrices romanas, más que con las propiamente españolas. Por otra parte, en este trabajo se han evidenciado las carencias que afectaban a los centros administrados por los religiosos, y que fueron el origen de otro gran número de críticas a su labor. En las escuelas, la falta de una metodología de enseñanza adaptada a los tiempos provocó la salida de muchos alumnos hacia centros educativos franceses, considerados de mayor calidad metodológica que los administrados por los franciscanos. A nivel sanitario, el hospital español de Tánger, centro de referencia de la labor médico-asistencial de España en la ciudad, también se veía cuestionado, pues su carácter confesional llegó a provocar el rechazo de algunos miembros de la colonia española. La ineficaz administración del centro y de sus instituciones anejas, como la Gota de Leche, fue lo que más contribuyó a la crítica de la actividad ejercida por los religiosos. La concepción caritativo-asistencial que impregnaba su acción, determinó un uso poco racionalizado de los recursos administrados, evidenciándose así la incapacidad de hacer de dichos centros la vanguardia de la sanidad europea en la ciudad de Tánger.

Más complejo es el análisis del papel que las iniciativas pedagógicas y sanitarias tuvieron entre las poblaciones indígenas, no llegando a obtener el éxito de otras congregaciones religiosas en áreas del Levante mediterráneo, como los jesuitas y lazaristas. El factor religioso fue un hecho determinante en el fracaso de la acción de los frailes entre la población local musulmana y judía²⁴¹⁶. Tal como abogaban ciertos intelectuales españoles, y destacados miembros africanistas, el matiz religioso de las

²⁴¹⁶ La existencia de comunidades cristianas en la zona de Levante hizo que la asistencia a los centros administrados por los religiosos no generase ningún tipo de rechazo, convirtiéndose en el núcleo a partir del cual se pudieron ir ampliando el número y confesionalidad de los alumnos de éstos centros. Ciertamente la existencia de estas comunidades que hacía más familiar la presencia de este tipo de instituciones confesionales donde se trató de asegurar la neutralidad religiosa para los alumnos no cristianos que asistiesen a las mismas.

escuelas alejaba más que atraía a los locales. Los hijos de los miembros de las comunidades judías fueron enviados preferentemente a los establecimientos erigidos por la francesa Alianza Israelita Universal. A pesar de la “renuncia” de los frailes a llevar a cabo acciones proselitistas entre los marroquíes, es evidente que entre las comunidades judías no se terminaba de confiar en la supuesta neutralidad religiosa desplegada por los frailes en sus escuelas. Sus actividades médico-sanitarias fueron el mejor medio a través del cual poder poner en práctica el ideal caritativo cristiano entre la población local, pretendiéndose llevar a cabo la preparación moral de los habitantes de Marruecos en aras de favorecer, en un futuro, la difusión del mensaje evangélico. Es importante mostrar hasta qué punto este anhelo apostólico estaba firmemente asentado en el ánimo de los religiosos, especialmente bajo la prefectura del padre Lerchundi. El fomento de los estudios de árabe por parte del prefecto vasco han de ser vistos como iniciales muestras de la pretensión de llevar a cabo proyectos de expansión religiosa como los que estaban siendo desarrollados por los grandes “apóstoles” de África en los años precedentes: Monseñor Lavigerie y el padre Comboni. Lerchundi fue el religioso franciscano de Marruecos que más se aproximó a las pretensiones cristianizadoras fomentadas por ambos prelados, a pesar, no obstante, del diferente carácter metodológico de las misiones francisco-españolas. El árabe se convirtió, para el religioso franciscano, en el principal vehículo a través del cual, si bien no se manifestaba el mensaje evangélico, sí podía favorecer la profundización en la relación con los locales. El establecimiento de vínculos con las poblaciones locales ayudaría, teóricamente, a preparar el camino de la conversión, a través de la ejemplaridad caritativa, para cuya completa realización era indispensable la comunicación con aquel con el que se pretendía ejercerla. Lerchundi no dudó en llevar a cabo la creación de un centro de formación de árabe y la elaboración de métodos de aprendizaje de la lengua árabe dialectal en los que se manifestaba un profundo deseo evangelizador. Posteriormente, el cambio de circunstancias contribuyó al progresivo abandono de éstas iniciativas, haciendo que las actividades de los religiosos se volcasen cada vez más en la asistencia de los cada vez más numerosos españoles y europeos en suelo marroquí.

A propósito de la actividad desplegada por los frailes entre los marroquíes, se ha señalado, en esta tesis, las relaciones existentes entre los religiosos y la población local, así como la visión y el papel que los primeros tuvieron en los conflictos que se sucedieron entre españoles y marroquíes. En primer lugar es preciso señalar como *la*

frailia no fue, hasta cierto punto, un elemento ajeno al paisaje marroquí. La tolerancia hacia los religiosos fue dependiendo de las circunstancias que se vivieron en el país. Las tensiones derivadas de la desarticulación vivida por el sultanato, a principios del siglo XX, habrían favorecido un clima de hostilidad manifiesto a los franciscanos. Sin embargo, se ha visto como, en general, no se convirtieron los religiosos en el objetivo prioritario de la ira xenófoba que se extendió por el país. Tan solo en la zona del interior, o en el Rif, se puede decir que, los religiosos, fueron identificados explícitamente con los ocupantes. Las razones estribaban en el desconocimiento que de figura de los frailes tuvieron éstas poblaciones de interior hasta la constitución del Protectorado, a diferencia de las ciudades de la costa atlántica. La labor asistencial llevada a cabo por los frailes, a pesar de sus deficiencias, contribuyó a que, al fin y al cabo, llegasen en algunos casos a convertirse en modelos de virtud para muchos marroquíes. Mayores problemas generó la cuestión educativa, como se ha visto más arriba, especialmente con las comunidades judías. La desconfianza de éstos hacia los religiosos nacía de los intentos reiterados de conversión de miembros sus comunidades. Por otra parte, la visión y participación de los religiosos en los conflictos de Marruecos requiere tener en cuenta algunas consideraciones. En primer lugar, la diferencia existente entre los religiosos franciscanos que hacían misión en Marruecos, y los religiosos de la Península. Éstos últimos se caracterizaron por un lenguaje belicista en el que el concepto de cruzada impregnó las declaraciones realizadas a través de los órganos de prensa franciscanos. Los misioneros de Marruecos, a pesar de las posiciones personales que hubiese, adoptaron al respecto un actitud más prudente, posiblemente debido a un mayor conocimiento de la situación que se estaba desarrollando en el país norteafricano, no llevando a cabo declaraciones belicistas, más allá de algunas notas personales realizadas entre religiosos. Por otra parte, su papel en los conflictos dependió de la situación vivida por los religiosos a lo largo del periodo. El protagonismo ejercido por los religiosos en los conflictos del siglo XIX como la guerra de África de 1860 o la guerra del general Margallo de 1893, no tuvieron su equivalente durante el gobierno de Cervera. Esto ayuda a percibir cómo, la importancia de los religiosos, en la relaciones entre las autoridades políticas españolas y marroquíes, fue reduciéndose progresivamente en función de su progresiva limitación para erigirse en intermediarios de ambas partes. La manifestación última de este proceso fue la ausencia de su participación en la cuestión de los cautivos de Axdir. Los religiosos no pudieron

cumplir allí con los objetivos fundacionales para los que se había creado la misión franciscana de 1631, el auxilio y la redención de cautivos.

En definitiva, es importante afirmar que, a pesar de las pretendidas ventajas que daría el apoyo gubernamental a las empresas de los franciscanos en Marruecos, según afirmaban los propios religiosos, en líneas generales, la acción de los franciscanos no terminó de responder a las iniciales expectativas que en torno a sus actividades se habían generado. Por ello determinamos que:

En primer lugar, la presencia franciscana, a pesar de garantizar un papel a España como protectora de la religión católica en el país de los jerifes, estuvo, como se pudo comprobar con la cesión de los derechos religiosos de España a Francia en 1912, condicionada a los intereses diplomáticos de una España cuyo margen de acción en política exterior respecto a Marruecos era notablemente restringido. Las reiteradas solicitudes de los franciscanos para que los gobiernos de Madrid llevasen a cabo una mayor defensa de los intereses religiosos en el país, manifestaban la sensación de abandono que sentían por parte del estado español, quien tan solo reivindicó los derechos de los franciscanos españoles como medio a través del cual mantener cierta hegemonía en áreas de interés específico en donde era cada vez más evidente la preeminencia de Francia, especialmente en la Tánger internacionalizada.

En segundo lugar, la actividad llevada a cabo por los franciscanos españoles en Marruecos ante la población local fue bastante parca, muy alejada del dinamismo y las corrientes teóricas que impregnaban a los religiosos franceses respecto al papel que debían desempeñar los misioneros en territorios coloniales en pro de la expansión evangélica. En el caso de las relaciones con las comunidades judías es cierto que imperó cierta predisposición por llevar a cabo una acción misional más directa, sin embargo, tampoco llegaría a definirse un programa de acción concreto. A nivel general, la misma acusación de parálisis que se achacó a los franciscanos de Tierra Santa por parte de otras congregaciones religiosas, puede ser achacada a los franciscanos de Marruecos. Como hemos dicho, la insigne figura del padre Lerchundi, fue la única que pudo compararse a las grandes figuras misioneras del siglo XIX como Daniel Comboni o Charles Martial Lavigerie. A diferencia su sus antecesores y de su sucesor, el dinamismo desplegado por el fraile vasco estuvo más en consonancia con las iniciativas llevadas a cabo por las grandes figuras del revival misional católico vivido desde

principios del siglo XIX. Cervera no se mostró continuador de esta labor iniciada por Lerchundi, centrando su actividad en la asistencia y control de las cada vez más numerosas poblaciones europeas, cuyo notable aumento a raíz de la proclamación del Protectorado, supuso un nuevo desafío al papel que debieran jugar los religiosos.

En tercer lugar, tampoco consiguieron materializar sus proyectos de convertir las instituciones franciscanas, como las escuelas y hospitales, en instituciones de referencia, que mostrasen la capacidad de España como potencia “civilizadora” en Marruecos. Ni las escuelas, de cuya debilidad estructural se ha hecho eco el estudio, ni el hospital, de cuya deficiente gestión nos da indicios el lamentable estado en el que se encontraba su administración, consiguieron convertirse en instalaciones punteras en el núcleo tangerino, que pudiesen rivalizar con los establecimientos franceses en la misma ciudad. La acción franciscana no evitó la expansión del anarquismo y el socialismo entre la población española, especialmente en la ciudad del Estrecho. Los propios religiosos manifestaban como, a pesar de sus esfuerzos, imperaba la tibieza religiosa entre los numerosos colonos españoles, exportando los sentimientos antirreligiosos adquiridos en sus regiones de origen. En definitiva, las pretensiones acerca de la labor que debían ejercer los religiosos en el país norteafricano quedaron minimizadas, convirtiéndose en una reproducción de la actividad eclesiástica de la península en territorio marroquí.

En última instancia se debe hacer una pequeña reflexión acerca de la labor llevada a cabo por ambos prelados, protagonistas de éste trabajo. No sería justo hacer una valoración negativa del pontificado de Cervera, si se compara con la labor llevada a cabo por su antecesor Lerchundi. Los acontecimientos que se desarrollaron en Marruecos a lo largo del gobierno de Cervera ayudan a comprender la actitud de progresivo encastillamiento que manifestó el primer vicario apostólico de Marruecos, ante lo que él consideraba los derechos de las misiones franciscanas españolas. Es cierto que su actitud, así como su celo exacerbado, llevó en ocasiones a poner en un compromiso a las autoridades españolas en las negociaciones con la República francesa. Aunque a ojos de las autoridades francesas, Lerchundi y Cervera, fueron considerados como agentes de la penetración española en Marruecos, las actitudes y el carisma de Lerchundi siempre habían despertado las simpatías, incluso entre los medios franceses, mientras que el talante poco conciliador de Cervera, imbuido de un nacionalismo de sesgo más sentimental y simplista, había provocado la irritación en más de una ocasión.

de las autoridades y de la población francesa. Sin embargo, lo cierto es que ambos tuvieron que gobernar la misión en contextos notablemente diferentes. Para empezar bajo la prefectura de Lerchundi la presión política francesa sobre Marruecos era mucho menor, al margen del periodo en que gobernó la legación francesa el diplomático Ordega. En líneas generales bajo su prefectura, el sistema de *status quo* de Marruecos estuvo garantizado. Igualmente y a pesar del progresivo aumento de población europea, la presencia de europeos siguió siendo, en términos generales, menor, y más en comparación con otras áreas del norte de África. Esta situación facilitaba al fraile vasco la diversificación de sus actividades, pudiendo dedicarse más profundamente al desarrollo de los estudios de lengua árabe, etc. Frente a esto, Cervera se encontró ante un Marruecos cada vez más penetrado militar, económica y políticamente por Francia, con la correspondiente pérdida de independencia política del sultanato. El aumento de población francesa vino acompañado de la presencia francesa en el país. La necesidad de sacerdotes con los que atender a la cada vez más numerosa población francesa, en principio compuesta de militares, comerciantes y diplomáticos, constituyó el principal argumento con el que las autoridades francesas presionaron para conseguir la autonomía religiosa. Si bien, existieron diferencias notables en la opinión de Lerchundi y Cervera en lo que respectaba a la situación jurídica de las misiones y la orden franciscana en España, lo cierto es que, las circunstancias políticas que tuvieron lugar durante este periodo de transición entre siglos en el mundo marroquí, imprimieron una mayor diferenciación a los gobiernos de ambos religiosos que lo que la actitud personal de cada uno de ellos pudo generar.

La historia de las misiones franciscanas españolas hasta la muerte de Cervera es fundamental para completar el análisis de la situación del Protectorado español bajo el periodo republicano y el franquista. En estos periodos, se produjo un progresivo abandono de cualquier pretensión de hacer de los religiosos un elemento legitimador del papel de España en las cuestiones de Marruecos. A partir de entonces, los religiosos vivieron constantemente con la mirada dirigida hacia la península. Durante el periodo republicano, los Hermanos Menores de Marruecos desplegaron toda una acción propagandística contra las medidas decretadas por el gobierno de Azaña y, posteriormente, denunciaron la victoria del Frente Popular como la victoria de los enemigos declarados de la Iglesia. No debe, por tanto, extrañarnos del rápido apoyo que José María Betanzos (sucesor de Cervera) prestó al golpe de Estado del 18 de julio de

1936. La propaganda favorable a los insurrectos fue constante a lo largo de todo el periodo bélico en la revista *Mauritania*. No dudó tampoco el vicario apostólico en ofrecer asilo al obispo de Málaga, Balbino Santos Olivera, huido tras el fracaso inicial del golpe en la ciudad andaluza. Después de la victoria de los insurgentes en 1939, el vicariato apostólico se convirtió en un firme colaborador del nuevo régimen. Llama la atención el papel ejercido por los religiosos, especialmente a nivel propagandístico, a favor de la ocupación española de Tánger por parte de las tropas franquistas, tras el estallido de la II Guerra Mundial. No dudaron los religiosos en implicarse en el apoyo a las tesis españolas de incorporación del territorio a la zona de Protectorado español. La no inclusión de este periodo, posterior al gobierno de Cervera, en esta tesis doctoral responde a la intención del doctorando de limitar el estudio al papel que éstos ejercieron en la conformación de lo que fue la política española seguida en Marruecos durante este crucial periodo de tránsito que fue el paso del siglo XIX al XX, así como la constitución del Protectorado español para la historia de ambos países.

Así mismo este estudio ha pretendido poner en relieve la obra realizada por el sucesor del padre Lerchundi: Francisco María Cervera. Su largo gobierno de las misiones coincide con el periodo en el que se perfiló el papel que ejercería España en Marruecos a lo largo de la primera mitad del siglo XX. El estudio inédito de su figura y de la labor de los religiosos durante este prefectura-vicariato, se ha constituido en la base central de esta tesis de investigación, posibilitando con ella completar un aspecto más de este interesante periodo.

No obstante y pesar de tratarse de una investigación cerrada con unos límites fijados, lo cierto es que, a partir de ella, es posible abrir nuevos espacios de estudio en torno a diversas cuestiones relacionadas con la historia de los franciscanos en Marruecos. En primer lugar, este trabajo nos proporciona una base consistente sobre la cual realizar un estudio de las misiones en el periodo posterior a la muerte de Cervera. En segundo lugar, si bien se han llevado a cabo breves estudios sobre el papel de las misiones franciscanas francesas del Protectorado francés, esta investigación confirma la necesidad de profundizar en su desarrollo, contribuyendo con ello a completar el cuadro general de los estudios sobre la cuestión misional en el norte de África durante el periodo colonial hispano-francés.

BIBLIOGRAFÍA.

ABITBOL. Michel. *Judaïsme d'Afrique du Nord. Au XIX-XX siècles*. Jerusalem. Institut Ben Zvi. 1980.

-*Histoire du Maroc*. Paris. Éditions Perrin. 2009.

ABROUS. Dahbia. *Société des Missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère*. Paris-Louvain. Éditions Peeters. 2007.

ACASO DELTELL, Salvador. *Una Guerra olvidada. Marruecos 1859-1860*. Madrid. Inédita Editores. 2007.

ADAM, André. *Histoire de Casablanca: des origines a 1914*. Faculté des Lettres à Aix en Provence. Aix en Provence. 1968.

-*Casablanca. Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*. Paris. Centre de recherches sur l'Afrique méditerranéenne. 1968.

AGERON. Charles-Robert. *Politiques coloniales au Maghreb*. Paris. Presses Universitaires de France. 1972.

-*Histoire de l'Algérie Contemporaine*. Paris. Presses Universitaires de France. 1990.

AISSA, Abdelmounim. *La Santé Publique au Maroc à l'époque coloniale : 1907-1956*. Lille. Université de Paris I. 1997.

AKMIR. Youssef. "Marruecos y la política exterior española durante los primeros gobiernos de la Restauración. 1876-1887". (pp. 89-104). En *Hesperis Tamuda*. Vol. XXXVIII. 2000.

-*Marruecos a través de la España Oficial y la España Real. 1875-1912. La repercusión de la cuestión marroquí en la vida política y social española durante la primera época de la Restauración*. Tomo I y II. Tesis doctoral. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. 2002.

-*De Algeciras a Tetuán. 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos*. Rabat. Ministerio de Cultura-Instituto de estudios hispano-lusos-Universidad de Mohamed V. 2009.

- AKMIR. Youssef. « De la potencia invasora a la potencia protectora. Percepción de España en el norte de Marruecos. (1860-1923). (pp. 157-175). *Awraq*. N°. 5-6. 2012.

ALARCÓN, Pedro A. de *Diario de un Testigo de la Guerra de África*. Sevilla. Fundación José Manuel Lara. 2005.

ALLAIN. Jean-Claude. "La Conferencia de Algeciras en la estrategia diplomática francesa a comienzos del siglo XX" (pp. 51-72). En GONZÁLEZ ALCANTUD. José Antonio. MARTÍN CORRALES. Eloy. *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial*. Barcelona. Bellaterra. 2007.

ALLENDESALAZAR. José Manuel. *La diplomacia española y Marruecos. 1907-1909*. Madrid. Biblioteca Diplomática Española. 1990.

ALMARCEGUI ELDUAYEN. Patricia. *Ali Bey y los viajeros europeos a Oriente*. Barcelona. Bellaterra. 2007.

ÁLVAREZ GUTIÉRREZ. Luis. “¿Un proyecto de reparto de Marruecos entre España y Francia, a finales de los años de 1880? (pp. 145-196). En DÍEZ TORRE. Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*. Madrid. Ateneo de Madrid. 2002.

ÁLVAREZ INFANTE, José María. *La Misión Franciscana de Marruecos. Desde su restablecimiento en 1856 hasta nuestros días*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1911.

AMSTER. Ellen. J. *Medicine and the Saints. Science, Islam and the Colonial Encounter in Morocco. 1877-1956*. Austin. University of Texas Press. 2013.

ANGLADE. Marie-Pascal. *Au Maroc avec les franciscaines*. Bordeaux. Procure des missions franciscaines. 1947.

ANÓNIMO. *Reglamento de las escuelas españolas de Alfonso XIII en Tánger*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1920.

ANÓNIMO, *Cien años de acción, 1860-1959: misión franciscana española de Marruecos*, Tánger. Tip. Hispano Árabe de la Misión Católica. 1961.

ANÓNIMO. *Exposición misional de Roma, año 1925. Catalogo numérico descriptivo de la instalación de la misión franciscana-española de Marruecos*, Tánger. Tip. Hispano-árabe de la misión católica. 1924.

ANÓNIMO. *Un ambassadeur du Christ en terre d'Islam. Le Père Charles-André Poissonnier. 1897-1938*. Paris. Les Missions Franciscaines éditions. 1939.

AOUAD. Oumana. BENLABBAH. Fatiha. *Espanoles en Marruecos. 1900-2007. Historia y memoria popular de una convivencia*. Rabat. IEHL. 2008.

ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Bilbao. Iberdrola. 2013.

ARBELOA, Víctor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España. (1767-1930)*. Madrid. Editorial Encuentro. 2009.

ARTECHE. José de. *Lavagerie. El Cardenal de África*. Zarauz. Editorial Icharopena. 1963.

ARNAULD. Dominique. *Histoire du christianisme en Afrique. Le sept premiers siècles*. Paris. Karthala Éditions. 2001.

ARNOLD. David. *Imperial Medicine and indigenous societies*. Manchester University Press. 1988. Manchester.

AZIZA. M. *La Sociedad Rifeña frente al Protectorado español de Marruecos*. Barcelona. Bellaterra. 2003.

-La emigración española hacia Marruecos en la primera mitad del siglo XX: un primer balance” (pp. 153-175). En LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. LARRAMENDI. Miguel Hernando de. *Historia y Memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*. Madrid. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. 2007.

AZUZ-HAKIM. Mohammed Ibn. "La figura del padre Lerchundi en el seno de la sociedad marroquí" (pp. 487-508). En *Archivo Ibero-Americano*. Madrid. Nº223-224. Julio-Diciembre de 1996

BACHOUD. Andrée. *Los españoles ante las campañas de Marruecos*. Madrid. Espasa Universidad. 1988.

BAHAMONTE, Ángel, MARTÍNEZ, Jesús A. *Historia de España. Siglo XIX*. Madrid. Editorial Cátedra. 2007.

BAIDA. Jamaâ al. FEROLDI. Vicent. *Présence chrétienne au Maroc. XIX-XX siècles*. Rabat. Bouregreg éditions. 2005.

BALFOUR. Sebastián. *El abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos*. Madrid. Ediciones Península. 2011.

BARRIO GOZALO. Maximiliano. *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la cristiandad y el islam en el siglo XVIII*. Valladolid. Junta de Castilla y León. 2006.

BAYLY. C.A. *El nacimiento del mundo moderno 1780-1914*. Madrid. Siglo XXI. 2010.

BAUR, John. *2000 años de cristianos en África*. Madrid. Editorial Mundo Negro. 1996.

BECKER. Jerónimo. *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX*. Madrid. Tipografía de Raoul Péant. 1903.

-*Historia de Marruecos. Apuntes para la Historia de la penetración europea, y principalmente española, en el norte de África*. Madrid. Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés. 1915.

BENASSAR, Bartolomé y BENNASSAR, Lucile. *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*. Madrid. Nerea. 1989.

BENIMELI FERRER. José A. "Preocupación de la masonería de Tánger por la educación y la paz en Marruecos. 1905-1920" (pp. 75-89). *Cuadernos de Historia Contemporánea*. Vol. 14. Universidad Complutense de Madrid. 1992.

BILLIOUD. Jean Michel. *Histoire de chrétien d'Orient*. Paris. L'Harmattan. 2000.

BOADA Y ROMEU. José. *Allende del Estrecho. Viajes por Marruecos. La campaña de Melilla. La Embajada del general Martínez Campos a Marrakech. Impresiones y recuerdos. 1889-1894*. Edición facsímil. Melilla. Consejería de Cultura de la ciudad de Melilla. 2009.

BONIFACE. Xavier. *L'Armée, l'Église et la République. 1879-1914*. Paris. Nouveau Monde. 2012.

BONMATÍ. José Fermín. *Espanoles en el Magreb. Siglos XIX-XX*. Madrid. Mapfre editorial. 1992.

BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. (dir.). *Religions et colonisations. Afrique-Asie-Océanie-Amériques. XVI-XX siècles*. Paris. Les éditions de l'atelier. 2009.

BORROW. George. *La Biblia en España. O viajes de aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir la Escrituras por la Península*. Madrid. Alianza Editorial. 2011.

BOTTE. Roger. *Esclavages et abolitions en terres d'Islam*. Paris. André Versaille. 2010.

BOTTI, Alfonso. *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España. 1881-1975*. Madrid. Alianza Editorial. 2008.

BOUYRAT, Yann. *La France et les maronites du Mont Liban. Naissance d'une relation privilégiée. (1831-1861)*. Paris. Librairie Orientaliste Paul Geuthner. 2013.

BOURMAUD, Philippe. « Discipline et familiarisation à travers la médecine. Une mission médicale à Gaza ». (pp. 81-102). En *Histoire & Missions Chrétiennes*. N°21. Mars 2012.

BRAUDEL, Ferdinand. *El Mediterráneo en época de Felipe II. Tomo I*. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1987.

BRAVO NIETO, Antonio. *Arquitectura y urbanismo español en el norte de Marruecos*. Sevilla. Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía. 2000.

BUFFONS, Giuseppe. *Les Franciscains en Terre Sainte. 1869-1889. Religion et politique. Une recherche institutionnelle*. Paris. CERF Histoire. 2005.

CABANEL, Patrick. DURAND, Jean-Dominique. *Le grand exil des congrégations religieuses françaises. 1901-1914*. Paris. CERF histoire. 2005.

-« Catholicisme et laïcité, articles d'exportation dans la République coloniale ? ». (pp. 55-63). En BORNE, Dominique. FALAIZE, Benoit. (dir.). *Religions et colonisations. Afrique-Asie-Océanie-Amériques. XVI-XX siècles*. Paris. Les éditions de l'atelier. 2009.

CALVO MORALEJO, Gaspar. *La Restauración de la Orden Franciscana en España. 1836-1856*. Santiago de Compostela. Eco Franciscano. 1985.

CÁRCEL ORTIZ, Vicente. *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea. Siglos XIX-XX*. Madrid. Editorial Palabra. 2002.

CARMODY, Maurice. *The Leonine union of the Order of Friars Minor. 1897*. Rome. Franciscans Institute Publications. 1994.

CARMONA FERNÁNDEZ, I. J. (coord.). *Historia del cristianismo IV. Mundo Contemporáneo*. Granada. Editorial Trotta. 2010.

CARO BAROJA, Julio. *Historia del anticlericalismo español*. Madrid. Editorial Caro Raggio. 2008.

CARR, Raymond. *España 1808-1939*. Barcelona. Ariel. 1970.

CARRASCO GONZÁLEZ, Antonio Manuel. "El ordenamiento jurídico hispano-marroquí". (pp. 57-79). ARAGÓN REYES, Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida...* pág. 68.

CASTELLANOS, Manuel-Pablo, *Apostolado seráfico en Marruecos, o sea, historia de las misiones franciscanas en aquel imperio desde el siglo XIII hasta nuestros días.- 1ª parte*, Madrid-Santiago de Compostela. Librería de d. Gregorio del Amo; biblioteca de "El Eco Franciscano". 1896.

CASTILLON DU PERRON, Marguerite. *Charles de Foucauld*. Paris. Grasset Éditions. 1982.

CASTELLS, José Manuel. *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea. . Un estudio jurídico-administrativo. (1767-1965)*. Madrid. Taurus. 1973.

CAVASINO, Agnès. *Émilie de Vialar, Fondatrice, les Soeurs de Saint Joseph de l'Apparition, une congrégation missionnaire*. Fontenay sous Bois. Congrégation des Sœurs de Saint Joseph de l'Apparition. 1987.

CEBALLOS. Leopoldo. *Historia de Tánger. Memoria de una ciudad internacional*. Granada. Editorial Almuzara. 2009.

CEILLIER. Jean Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation de Mgr. Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*. Paris. Karthala éditions. 2008.

CERVERA BAVIERA. Julio. *Expedición geográfica militar al interior y costas de Marruecos*. Valencia. Mirabet. 1909.

CHANSON. Philippe. *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*. Clamecy. Khartala éditions. 2006.

CHARBONNIER. Jean. *Histoire des chrétiens de Chine*. Paris. Les Indes Savantes. 2002.

CHATEUBRIAND. François- René. De. *Génie du Christianisme*. Paris. G.F-Flammarion. 1966.

CHOURAQUI. André. *L'Alliance israélite universelle. La renaissance juive contemporaine*. Paris. Presses Universitaires de France. 1965.

-*La saga des juifs en Afrique du Nord*. Paris. Hachette. 1972.

CLANCY-SMITH. Julia. *Mediterraneans. North Africa and Europe in an Age of Migration. C1800-1900*. Berkley. University of California Press. 2012.

COAKLEY. J. F. *The Church of the East and the Church of England. A history of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*. New York. Oxford University Press. 1992.

COMBI. Jean. *Dos mil años de Evangelización*. Estella (Navarra). Editorial Verbo Divino. 1994

-*Diffusion et acculturation du christianisme (XIX-XX siècles). Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*. Paris. Khartala éditions. 2005.

COMELLAS, José Luis. *Los grandes imperios coloniales*. Madrid. Ediciones Rialp. 2008.

COOPE. Jessica. A. *The martyrs of Córdoba. Community and family conflict in an age of mass conversion*. London. University of Nebraska Press. 1995.

CORM. George. *L'Europe et l'Orient. De la balkanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*. Paris. La Découverte. 2002.

-« Mythes et réalités sur la situation des chrétiens dans le monde arabe. La place des maronites dans la politique de la France au Levant. (pp. 23-34). *La France et les maronites*. Paris. L'Harmattan. 2013.

COULON. Paul. *Action française, Décolonisation, Mgr. Lefebvres: les spiritains et quelques crises du XIX siècle. Histoire & Missions Chrétiens*. Paris. Karthala. Junio 2009.

CUENCA TORIBIO. José Manuel. *La Iglesia española ante la Revolución Liberal*. Madrid. Ediciones Rialp. 1971.

-*Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX*. Madrid. Ediciones Rialp. 1973.

-“Aproximación al catolicismo peninsular e iberoamericano en el pontificado de Pío X”. (pp. 547-581). En *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo CLXIX. Cuaderno III. Madrid. 1972.

CUETO. Ronald. “Los trinitarios y Marruecos en el siglo XVII” (pp. 203-228). En SALHI. Mohammed. *El siglo XVII hispano-marroquí*. Rabat. Universidad de Mohammed V. 1997.

CUEVA, Julio de la. *La secularización conflictiva. España. 1898-1931*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2007.

CUMMIS. James. S. Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits”. (pp. 43-51). *España en Extremo Oriente. Filipinas, China y Japón*. Madrid. Publicaciones Archivo Iberoamericano. 1979.

CUOQ, Joseph. *L’Église d’Afrique du Nord du II au XII siècle*. Paris. Le centurion. 1984.

CURATO. Federico. *La questione marochina e gli accordi italo-spagnoli del 1887 e del 1891*. Milano. Edizione di Comunità. 1961

CURTIS, Sarah A. *Civilizing Habits: Women Missionaries and the Revival of French Empire*. New York. Oxford University Press. 2010

-Emilie de Vialar and the Religious Reconquest of Algeria”. (pp. 261-292) *French Historical Studies*. Nº29. 2006.

DAHIRI. Mohammed. “La emigración española a Marruecos. 1836-1956” (pp. 175-196). En ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Bilbao. Iberdrola. 2013.

DAUGHTON. J.P. *An Empire Divided: Religion, Republicanism and the Making of French Colonialism. 1880-1914*. New York. Oxford University Press. 2006

-WHITE. Owen. *In God’s empire. French Missionaries in Modern World*. New York. Oxford University Press. 2012.

DE ARCHETE, José. *Lavigerie. El Cardenal de África*. Zrauz. Editorial Icharopena. 1963. Zrauz.

DEAN O'DONNELL, Joseph. *Lavigerie in Tunisia. The Interplay of Imperialism and Missionary*. Athens. University of Georgia Press. 1979.

DELAVIGNETTE. Robert. *Cristianismo y colonialismo*. Anadorra. Editorial Casal i Vall. 1962.

DELAUNAY. Jean-Marc. *Méfiance cordiale. Les relations franco-espagnoles de la fin du XIXe siècle à la Première Guerre Mondiale. Vol. II. Les relations coloniales*. Paris. L’Harmattan. 2010.

DIADIE HAÏDARA. Ismael. *El bajá Yawdar y la conquista saadí del Songhay. (1591-1599)*. Almería. Instituto de Estudios Almerienses. 1993.

DÍAZ. Buenaventura. *La Misión Católica de Marruecos y la caridad cristiana*. Tánger. Tipología de la Misión Católica. 1929.

DÍEZ TORRES. Alejandro. “África y el africanismo del iberista Gonzalo de Reparaz”. (pp. 243-276). En DÍEZ TORRES. (ed). *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”*. Madrid. Universidad de Alcalá. 2002.

DIRECHE SLIMANE, Karima. *Chrétien de Kabylie. Histoire d'une communauté sans histoire. Une action missionnaire de l'Algérie coloniale*. Paris. Bouchène. 2004.

DOMÍNGUEZ PALMA. José. "La influencia educativa española en el Protectorado de Marruecos" (pp. 181-211). En *Estudios Africanos. Revista de la Asociación Española de Africanistas*. Vol. XI. Nº. 20-21. 1997. Madrid.

DURÁN VELASCO. José Francisco. *El Islam frente a las otras religiones*. Córdoba. Almuzara. 2012.

EIJAN. Samuel. "El padre José Antonio Sabaté, segundo restaurador de las misiones de Marruecos". (pp. 10-38) *Archivo Ibero-Americano*. Segunda época. Año V. Nº17. Santiago de Compostela. Enero-marzo de 1945.

- "El padre Lerchundi y la fundación del Colegio de Chipiona" (pp. 145-171). En *Archivo Ibero-Americano*. Segunda Época. Año V. Nº. 18. Abril-junio de 1945.

- "El proyecto de Vicariato Apostólico con sede en Ceuta". (pp. 405-423). En *Archivo Ibero-Americano*. Año V. Segunda Época. Nº19. Julio-septiembre de 1945.

ELIAS. Norbert. *El proceso de la civilización*. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1988.

ENNAJI, Mohammed. *Soldados, sirvientes y concubinas: La esclavitud en Marruecos en el siglo XIX*. Granada. Editorial Almed. 1999.

ESPAÑA. Alberto. *Pequeña historia de Tánger*. Tánger. Distribuciones Ibérica. 1954.

ETHERINGTON. Norman. *Missions and Empire*. Oxford. Oxford University Press. 2005.

FAEZ DÍAZ. Enrique. *Claudio López Bru, Marqués de Comillas*. Madrid. Editorial Marcial Pons. 2009.

FAUBELL ZAPATA. Vicente. "Las órdenes y congregaciones religiosas y la educación en la España contemporánea" (pp. 113-134). En PREZELLO. J.M. *L'Impegno dell'educare. Studi in onore di Pietro Braidò*. Roma. LAS. 1991.

FAURE. Olivier. « Missions religieuses, missions médicales et "mission civilisatrice" (XIX et XX siècle) : un regard décalé ». (pp. 5-18). *Histoire & Missions Chrétiennes*. Nº21. Mars 2012.

FEIJOO. Ramiro. *Corsarios Berberiscos. El reino corsario que provocó la guerra más larga de España*. Barcelona. Balacqua. 2003.

FELIPE. Helena de. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. *El Protectorado español en Marruecos : gestión colonial e identidades*. Madrid. CSIC. 2002.

-FELIPE. Helena de. "Los estudios sobre bereberes en la historiografía española. Arabismo y africanismo". (pp. 105-117). En MARÍN. Manuela. *Al-Ándalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid. Casa Velázquez. 2009.

-FELIPE. Helena de. "Historia de un autorretrato: los españoles vistos por los marroquíes". *Actas del Congreso Internacional. La Conferencia Internacional de Algeciras de 1906. Cien años después*. Cádiz. Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano. 2008.

-FELIPE. Helena de. *Imágenes coloniales de Marruecos en España. Mélanges de la Casa Velázquez*. Madrid. Casa Velázquez. 2007.

FERNÁNDEZ ALMAGRO, Melchor. *Historia Política de la España Contemporánea*. Vol. I. Madrid. Alianza Editorial. 1972.

-*Historia política de la España Contemporánea*. 1885-1897. Vol. II. Madrid. Alianza Editorial. 1968.

FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, Gonzalo. *La supresión de los franciscanos conventuales de España en el marco de la política religiosa de Felipe II*. Madrid. Fundación Universitaria Española. 1999.

FERNÁNDEZ, Paz. *Arabismo español en el siglo XVIII. Origen de una quimera*. Madrid. AECID. 1991.

FERNANDEZ y ROMERAL, Fortunato. *Los Franciscanos de Marruecos*. Tánger. Tipografía de la Misión. 1921.

-*Álbum-memoria de las Escuelas Española de Alfonso XIII, en Tánger*. Madrid. Imprenta Clásica española. 1921

FERRERA CUESTA, Carlos. *La frontera democrática del liberalismo. Segismundo Moret. 1838-1913*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2002

FERRO, Marc. *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI-XXI. Del exterminio al arrepentimiento*. Madrid. La esfera de los libros. 2005.

FIELDHOUSE, David K. *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*. Madrid. Siglo XXI. 2010.(4º impresión).

-*Economía e Imperio. La expansión de Europa 1830-1914*. Madrid. Siglo XXI. 1977.

FLICHE, Agustín y MARTÍN, Victor. *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días*. Valencia. Editorial Edicep (versión española). 1976.

FONTANA, Josep. *La quiebra de la monarquía absoluta 1814-1820*. Barcelona. Editorial Ariel. 1983

FRAZEE, Charles. A. *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire. 1453-1923*. New York. Cambridge University Press. 1983.

FRÉMEAUX, Jacques. *Les empires coloniaux. Une histoire-monde*. Paris. CNRS Éditions. 2012.

GALLEGO, José Andrés. *La política religiosa de la Restauración. 1889-1913*. Madrid. Editorial Nacional. 1975.

-*La Iglesia Católica en España. 1800-1936*. Madrid. Ediciones Encuentro. 1999.

GANIAGE, Jean. *L'expansion coloniale de la France sous la Troisième République*. Paris. Payot. 1968.

-*Histoire Contemporaine du Maghreb*. Paris. Fayard. 1994.

GARCÍA ARENAL, Mercedes. EL HOUR, Rachid y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando. *Cartas Marruecas. Documentos de Marruecos en archivos españoles. Siglos XVI-XVII*. Madrid. CSIC. 2002.

-GARCIA ARENAL. Mercedes. BARRIOS AGUILERA. Manuel. *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Granada. Editorial de la Universidad de Granada. 2006.

-GARCÍA ARENAL. Mercedes. RODRÍGUEZ MEDIANO. Fernando. *Un oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*. Madrid. Marcial y Pons Ediciones de Historia. 2010.

GARCÍA BARRIUSO. Patrocinio. *Los derechos del Gobierno español sobre la Misión franciscana de Marruecos*. Madrid. CSIC. 1968.

-*San Francisco el Grande de Madrid. Aportación documental para su historia*. Madrid. 1975.

-*España en la historia de tierra santa; Obra pía española a la sombra de un regio patronato (estudio histórico-jurídico)*. Madrid. Ministerio de Asuntos Exteriores. 1994.

GARCÍA FIGUERAS, Tomás. *La acción africana de España en torno al 98*. Madrid. CSIC. 1966.

GARCÍA FRANCO. Vicente. "Los orígenes contemporáneos de la política exterior española en Marruecos. 1800-1845. Esbozo y apuntes para un estudio". (pp. 37-66). *Awraq*. Vol. IX. 1998

GARCÍA GÓMEZ. Emilio. « Introducción » (pp. IX-XXXI) En MENÉNDEZ PIDAL. Ramón. *Historia de España. Vol. IV*. Madrid. Espasa Calpe. 1958.

GARCÍA ORO. José. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid. CSIC. 1971.

-*Los Franciscanos en España. Historia de un Itinerario Religioso*. Santiago de Compostela. Editorial Eco Franciscano. 2006.

GARCÍA REGIDOR. Teódulo. "La actitud de la Iglesia española ante la política educativa del Estado y el fenómeno de la secularización docente. La segunda mitad del siglo XIX y el siglo XX". (pp. 137-161). En MARTÍNEZ. Bernabé Bartolomé. *Historia de la acción educadora de la iglesia en España. Vol. II. Edad Contemporánea*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1996.

GARCÍA SANZ. Fernando. "La política exterior de Italia en el Norte de África. De Adua a la Conferencia de Algeciras". (pp. 101-120). En GONZÁLEZ ALCANTUD. José Antonio. MARTÍN CORRALES. Eloy. *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial...*

GEMAYEL. Nasser. *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe. Du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn Warqa (1789)*. Beyrouth. Capriscrip. 1984.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A, RAHA, Rashid, AKALAY, Mustafá. *Marroquíes en la Guerra Civil Española. Campos equívocos*. Barcelona. Editorial Anthropos. 2003.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene. "La política educativa de España en Marruecos 1912-1956: Aproximación a un modelo educativo; la enseñanza hispano-árabe. Separata de *La infancia en la historia: espacios y representaciones*. Donostia. EREIN. 2005.

-*Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos. 1912-1956*. Tesis Doctoral. Universidad de Castilla la Mancha. Facultad de Humanidades de Toledo. Área de estudios árabes e islámicos. Toledo. 2010.

-“Educación, cultura y ejército: aliados de la política colonial en el norte de África”. (pp. 341-362). En ARAGÓN REYES, Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Bilbao. Iberdrola. 2013.

GONZÁLEZ HIDALGO, José Luís. “La enseñanza española en Tánger”. (pp. 159-181). En *Estudios Africanos. Revista de la Asociación Española de Africanistas*. Vol. XI. Nº. 20-21. 1997. Madrid.

-*Tánger y la diplomacia española. Asociación española de africanistas*. Madrid. Asociación Española de Africanistas. 1997.

GONZÁLEZ VALLE, Jesús. *Cuatro siglos de evangelización (1587-1987). Rutas misioneras de los dominicos de la provincia de Nuestra Señora del Rosario*. Madrid. Huellas Dominicanas. 1987.

GOUDAL, Valentin. *Les Aumôniers militaires et la fondation des paroisses dans la Mission franciscaine au Maroc de 1908 à 1961*. Aix en Provence. Celony. 1988.

GOULVEN, J. « Un Surcolonial. Le R. P. de Foucauld ». (pp. 46-55). *Le Maroc Catholique*. Año. 1923. Enero. Nº1.

GUENNOU, Jean. *Missions Etrangères de Paris*. Paris. Fayard. 1994.

GUILHAUME, Jean-François. *Les mythes fondateurs de l'Algérie française*. Paris. L'Harmattan. 2000.

GUTIÉRREZ, Lucio. *Historia de la Iglesia en Filipinas. (1565-1900)*. Madrid. Mapfre Editorial. 1992.

GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITEZ, Ignacio. *Estado y Confesión en Oriente Medio; El caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Cantabria Editorial. 2003

HALLAQ, Boutros y TOELLE, Heidi (eds.) *Histoire de la littérature arabe moderne. Tome I 1800-1945*. Arles: Actes Sud, 2007.

HARPIGNY, Guy. *Islam et christianisme selon Louis Massignon*. Lovaine-la-Nouve. Homo Religieux. 1981.

HARRIS, Walter B. *Le Maroc disparu*. Paris. Librairie Plon. 1929.

HERNÁNDEZ SANDOICA, María Elena. *Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de la Restauración. 1875-1887*. Madrid. Editorial Universidad Complutense. 1982.

HEYBERGER, Bernard. *Chrétien du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*. Paris. Autrement. 2003.

HOURLANI, Albert. *Historia de los árabes*. Barcelona. Zeta Bolsillo. 2008.

HUGH MOFFETT, Samuel. *A history of Christianity in Asia. Vol. I. Beginnings to 1500*. New York. Orbis Book. 1998

HUGONIOT, Christophe. *Rome en Afrique. De la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*. Paris. Flammarion. 2000.

IBN AZZUZ HAQUIM, M. “Los Misioneros Franciscanos Españoles en el Imperio de los Sultanes. 1219-1660”. (pp. 183-184). *Mauritania*. 309. 1953. Tánger.

INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio. *Intervenciones coloniales y nacionalismo español: la política de la Unión Liberal y sus vínculos con la Francia de Napoleón III(1859-1868)*. Madrid. Editorial Silex. 2007.

IRIARTE. Lázaro. *Histoire du franciscanisme*. Paris. CERF éditions. 2004.

JANUÉ I MIRET. Mauricio. "Del prestigio mundial al aislamiento: La conferencia de Algeciras y los errores de la *Weltpolitik* alemana" (pp. 73-100). En GONZALEZ ALCANTUD. José Antonio. MARTÍN CORRALES. Eloy. *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial...*

JEUSSET. Gwenolé. *Saint François et le sultan*. Paris. Albin Michel. 2006.

JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero. *La espiritualidad en el siglo XIX español*. Salamanca. Universidad Pontificia. 1974.

JULIEN. Charles André. *Histoire d'Afrique du Nord. Tome I. Des origines à la conquête arabe. (647 ap. J.C)*. Payot & Rivages. 1951.

-*Histoire d'Afrique du Nord. Tome II. De la conquête arabe à 1830*. Payot & Rivages. 1951.

-*L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté français*. Paris. Fayard. 1972

-*Maroc face aux impérialismes. 1415-1962*. Paris. Jeune Afrique. 1978.

KASPI. André. *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle. De 1860 à nos jours*. Paris. Armand Collin. 2010.

KATAN. Yvette. *Oujda. Une ville frontière du Maroc 1907-1956. Musulmans, juifs et Chrétiens en milieu colonial*. Paris. L'Harmattan. 1990.

KAUFMAN. Asher. *Reviving Phoenicia. The search for identity in Lebanon*. London. I.B. Tauris. 2004.

KENBIB. Mohammed. *Juif et Musulmans au Maroc. 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations intercommunautaires en terre d'Islam*. Rabat. Université Mohammed V. 1994.

-*Les Protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*. Rabat. Publications de l'Université Mohammed V. 1996.

-« La politique indigène de l'Espagne en zone Nord. 1912-1942 ». (pp. 133-154). *Hespéris Tamuda*. Vol. XXXVI. 1998. Rabat.

-«Les conversions dans le Maroc contemporain. (1860-1956). Présentation et étude d'un corpus ». (pp. 368-397). GARCIA ARENAL. Mercedes. (dir.). *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*. Paris. Maisonneuve et Larose. 2002.

KNIBIEHLER. Yvonne. EMMERY. Geneviève. LEGUAY. Françoise. *Des Français au Maroc. L'aventure coloniale de la France*. Paris. Denoël éditions. 1992.

KHURI. Fuad I. *Imames y emires. Ortodoxia y disidencia en la sociedad árabe*. Barcelona. Bellaterra. 2000.

KOEHLER. Henry. OFM. *L'Église chrétienne du Maroc et la Mission franciscaine (1221-1790)*. Paris. Impr. Missionnaire franciscaine. Société d'éditions franciscaines, 27, rue Sarrete. 1934.

KUNG. Hans. *Islam. Pasado, presente, futuro*. Granada. Editorial Trotta. 2007.

LACHERAF. Mostefa. *L'Algérie. Nation et société*. Alger. Société Nationale d'Édition et de Diffusion. 1978.

LAFON. Jaques. *Itinéraires. De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*. Paris. Publications de la Sorbonne. 2001.

LAFUENTE. Gilles. *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*. Paris. L'Harmattan. 1999.

LAHNITE. Abraham. *Les conditions d'établissement du Traité de Fez. La politique berbère du Protectorat français au Maroc. 1912-1956. Tome I*. Paris. L'Harmattan. 2011.

LANDA, Nicasio. *La Campaña de Marruecos. Memorias de un médico militar, ayudante que fue del Cuartel General del Ejército de África*. Madrid. Editorial Algazara 2008.

LANE-POOLE. Stanley. *Los Corsarios Berberiscos*. Sevilla. Editorial Renacimiento. 2011.

LANGVIN. Gilles. PIRRO. Raphael. *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*. Quebec. Bellarmin Éditions. 1991.

LANGLOIS. Claude. *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Paris. CERF éditions. 1984.

LANNON, Francesc. *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*. Madrid. Alianza Universidad. 1990.

LAPIEDRA. Eva. *Piratas, corsarios y diplomacia en el mundo árabe*. Santa Pola (Alicante). 2002.

LARRAMENDI. Miguel Hernando. VILAR. Juan Bautista. (Eds.). *Las relaciones de España con el Magreb siglos XIX y XX. Anales de Historia Contemporánea*. Murcia. Universidad de Murcia. 2007

LAREDO. Abraham. *Los orígenes de los judíos en Marruecos*. Madrid. Hebraica ediciones. 2007. Madrid.

LAREDO. Isaac. *Memorias de un viejo tangerino*. Rabat. Éditions La Porte. 1994.

LAROUÏ. Abdallah. *Historia del Magreb; desde los orígenes hasta el despertar. Un ensayo interpretativo*. Madrid. Mapfre. 1994.

-*Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*. Madrid. Mapfre. 1996.

LASKIER. Michael. M. *The Alliance Israelite Universal and the Jewish Communities of Morocco. 1862-1962*. Albany (EE.UU). State University of New York Press. 1983. Albany. (EE.UU).

LE COUR GRANDMAISON. Olivier. *La République impériale. Politique et racisme d'État*. Paris. Fayard. 2009

LE GOFF. Jacques. RÉMOND. René. *Histoire de la France religieuse. Tome IV. XXe siècle.* Paris. Seuil éditions. 1992

LERCHUNDI, Fray José. *Vocabulario Español-Arábigo del Dialecto de Marruecos.* Madrid. AECID. 1999.

-*Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos : con numerosos temas y ejercicios aplicados a la teoría.* Madrid. AECID. 1999.

LEWIS. Bernard. *Las identidades múltiples de Oriente Medio.* Madrid. Siglo XXI. 2000.

-*The emergence of modern Turkey.* New York. Oxford University Press. 2002.

- *Juifs en terre d'Islam.* Paris. Flammarion. 1998.

LLAGUNO ROJAS. Antonio. *Tombuctú: el reino de los renegados andaluces.* Córdoba. Editorial Almuzara. 2008.

LLUCH. Ernest. *Agronomía y fisiocracia en España. 1750-1820.* Institución Alfonso el Magnanim. Institutio Valenciana d'estudis i investigacio. 1985

LONGUENESSE. Elisabeth. *Santé, médecine et société dans le monde arabe.* Paris. L'Harmattan. 1995.

LÓPEZ GARCÍA. Bernabé. *El socialismo español y el anticolonialismo. 1898-1914.* Madrid. Editorial Cuadernos para el Diálogo. 1976.

-“Arabismo y orientalismo en España. Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo. (pp. 35-69). Separata. *Awraq.* Vol. 11. 1990.

-*Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917).* Granada. Editorial Universidad de Granada, 2011.

-*Marruecos y España; una historia contra toda lógica.* Sevilla. Rd. Editores. 2007.

-*El Mundo Arabo-Islámico contemporáneo. Una historia política.* Madrid. Editorial Síntesis. 2000.

-*Atlas de la inmigración marroquí en España.* Madrid. UAM ediciones. 1996.

-“Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Méneu: una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904). (pp. 499-526). *Sharq al Ándalus.* Nº10-11. (1993-1994). Alicante.

-*Historia y Memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos.* Madrid. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. 2007.

-“Aportación a la historia demográfica del Maghreb del siglo XX: los españoles en Marruecos”. (pp. 197-260). En ARAGÓN REYES. Manuel. *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida.* Bilbao. Iberdrola. 2013.

LÓPEZ. José María. *El padre José Lerchundi : biografía documentada,* Madrid. Imp. Clásica española. 1927.

- *La obra de España misionera en Marruecos.* Tánger. Tip. Hispano-arábiga de la misión católica. 1945.

-*El Vicario Apostólico español de Marruecos. Aclaraciones necesarias.* Madrid. Imprenta de la viuda de López del Horno. 1921.

-*Memoria sobre la Misión franciscana de Marruecos. Apuntes histórico-estadísticos.* Tánger. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. 1924.

-*Memoria del Vicariato Apostólico franciscano español de Marruecos con motivo de la exposición misional de Barcelona. Año. 1929.* Tánger. Tipografía Hispano-Arábica de la Misión Católica. 1929.

LORCIN. Patricia. M. E. *Kabyles, arabes, français. Identités coloniales.* Limoges. Presse Universitaire de Limoges. 2005.

LOZANO, Juan Manuel. *Daniel Comboni. Misionero y Profeta.* Madrid. Editorial Mundo Negro. 1995.

LOURIDO DÍAZ. Ramón. *Historia del Cristianismo en el Norte de África.* Madrid. Mapfre. 1991.

-*Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII.* Madrid. AECID. 1989.

-“El P. Lerchundi y su acción sociocultural en Marruecos”. *Archivo Iberoamericano.* (pp. 679-706). Madrid. 1996. “

-“El padre P. Lerchundi y el Reformismo en el Marruecos del siglo XIX”. *Liceo Franciscano.* Madrid. 1985.

-*Marruecos y el padre Lerchundi.* Mapfre. Madrid. 1996.

-“El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos españoles de Marruecos. Siglos (XIII-XVIII). Nº60. pp 3-34. *Archivo Iberoamericano.* Madrid. 2000.

-“El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos; Fr. Pedro Martín del Rosario. (1771-1854). Nº61. Pp 251-301 *Archivo Iberoamericano.* Madrid. 2002.

-“Los franciscanos de Marruecos a través de los siglos”. (pp. 62-88). En *Vous sou Sant, Senyor Deu Unic. Franciscanisme i Islam. Jordadas d'estudis franciscans.* Barcelona. Familia Franciscana de Catalunya. 2002.

-“El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos, de la restauración de la Misión hasta hoy; 1860-2000”. Nº63. (pp 167-234). *Archivo Iberoamericano.* Madrid. 2003.

-“El problema de la unión de los franciscanos españoles con Roma y la Misión franciscana de Marruecos”. (pp. 531-628). En *Archivo Ibero-Americano. Revista franciscana de estudios históricos.* Año. LXIV. (Septiembre-Diciembre de 2004). Nº249. Madrid.

-“El P. Lerchundi y las peculiares motivaciones de su acción socio-cultural en Marruecos”. Separata. (pp.679-726). Nº. 223-224. *Archivo Ibero-Americano*

-*El estudio del árabe entre los franciscanos españoles de Tierra Santa. Siglos XVII-XIX.* Madrid. Editorial Cisneros. 2006.

LUIZARD. Pierre-Jean. (coord.) *Le Choc colonial et l'Islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre de l'Islam.* Paris. La Découvert editions. 2006.

MACEVITT. Christopher. "Martyrdom and the muslim word though franciscan eyes" (pp. 1-23). *Catholic Historical Review*. 97. (2011).

MADARIAGA. María Rosa. DE. *España en el Rif. Crónica de una historia olvidada*. Melilla. Ciudad Autónoma de Melilla. 2000.

-*En el Barranco del Lobo. Las guerras de Marruecos*. Madrid. Alianza Editorial. 2005.

-"El Protectorado español en Marruecos. Algunos rasgos distintivos y su proyección en el presente". (pp. 171-182). *Anales de Historia Contemporánea*. Nº23. 2007.

-*Abd el-Krim al Jatabi. La lucha por la independencia*. Madrid. Alianza Editorial 2009.

-"La Conferencia de Algeciras de 1906. Una tregua en el reparto de Marruecos". (pp. 161-182) En *Actas del Congreso Internacional. La Conferencia de Algeciras de 1906. Cien años después*. Cádiz. Fundación municipal de cultura José Luis Cano. 2008.

-*Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del Protectorado español*. Madrid. Alianza Editorial. 2013.

MADINIER, Rémy, (coord. Bernard Heyberger). *L'Islam des marges. Missions chrétienne et espaces périphériques du monde musulman. XVI-XX siècles*. Paris. ISMM-Karhala. 2011.

MAÍLLO SALGADO. Felipe. "Precisiones para la historia de un grupo étnico-religioso: los farfanes". (pp. 265-268). *Alqantara*. NºIV. 1983.

MANZANARES DE LA CIRRE. Manuela. *Arabistas españoles en el siglo XIX*. Madrid. IHAC. 1972.

MARÍN. Manuela. (coord.) *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios : introducción, catálogo e índices*. Madrid. CSIC. 2009.

MARTÍ GILABERT, Francisco. *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*. Madrid. Mundial. 1989.

-*Política religiosa de la Restauración. 1875-1931*. Madrid. Ediciones Rialp. 1991.

-*Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII*. Pamplona. EUNSA. 1994.

-*Iglesia y estado en el reinado de Isabel II*. Pamplona. Eunat y Universidad de Navarra. 1996.

-*La Desamortización española*. Madrid. Ediciones Rialp. 2003.

MARTIN. Jean. *L'empire renaissant. 1789-1871. L'aventure coloniale de la France*. Paris. Denöel. 1987.

-*L'Empire Triomphant. 1871/1936. Tome II. Maghreb, Indochine, Madagascar, Îles et Comptoirs. L'aventure coloniale de la France*. Paris. Éditions Denoël. 1990.

MARTÍN CORRALES. Eloy. "Intereses catalanes en la expansión colonial española en el Norte de África" (pp. 91-110). En DÍEZ TORRE. Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre "Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998"*

-MARTÍN CORRALES. Eloy. "El Protectorado español en Marruecos. 1912-1956. Una perspectiva histórica". (pp. 143-158). En NOGUÉ. Joan. VILLANOVA. José Luis. *España en Marruecos*. Lérida. Editorial Milenio. 1999.

-*Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la "penetración pacífica"*. Barcelona. Bellaterra. 2002

-*La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica de los siglos XVI-XX*. Barcelona. Bellaterra. 2002.

-“Algunos problemas de la investigación histórica relativa a las relaciones hispano-marroquíes a los cincuenta años de la independencia de Marruecos”. (pp. 215-232). En LÓPEZ GARCÍA. Bernabé y HERNANDO DE LARRAMENDI. Miguel. *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentario de la independencia*. Guadarrama. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 2007.

-*La Conferencia de Algeciras en 1906; un banquete colonial*. Barcelona. Bellaterra. 2007.

MARTÍN MÁRQUEZ, Susan. *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de la identidad*. Barcelona. Bellaterra. 2011.

MARTÍNEZ ANTONIO. Francisco J. *El proceso de sanitarización en los imperios español y marroquí durante las décadas centrales del siglo XIX. Sociología histórica de los límites sanitarios militares*. Tesis doctoral. Barcelona. Universidad Autónoma de Barcelona. 2004.

-*Intimididades de Marruecos. Miradas y reflexiones sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. Madrid. Mirigano Ediciones. 2009.

-Regeneracionismo, sanidad y discurso racial: Felipe Ovilo y Canales y la confluencia entre España y Marruecos a finales del siglo XIX”. (pp. 73-96). *Dynamis*. Nº. 29. 2009.

-*La otra guerra de África. Cólera y conflicto internacional en la olvidada expedición militar de Francia en Marruecos en 1859*. Ceuta. Archivo General de Ceuta. 2010.

-“En la enfermedad y en la salud: medicina y sanidad españolas en Marruecos. 1906-1956” (pp. 363-392). En ARAGÓN REYES. Manuel (Dir.). *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Vol. I. Bilbao. Iberdrola. 2013.

-“El doctor Cenarro y los proyectos médico sanitarios de la España africana”. (255-296) Cuadernos del Archivo Central de Ceuta. 19.

MARTINEZ ANTONIO. Francisc J. GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Irene. *Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*. Madrid. CSIC. 2011.

MARTÍNEZ MILÁN. Jesús M^a. *España en el Sáhara Occidental y en la zona sur del Protectorado en Marruecos. 1885-1945*. Madrid. UNED. 2003.

MARTÍNEZ TORRES, José Antonio. *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*. Barcelona. Bellaterra. 2004.

MARSEILLE. Jacques. *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*. Paris. Albin Michel, 1984.

MASTERS. Bruce. *Christian and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of the sectarianism*. Cambridge. Cambridge University Press. 2004.

MAYEUR. Jean-Marie. *Les débuts de la III République. 1871-1898. Nouvelle histoire de la France Contemporaine. Tome X.* Paris. Point éditions.

MAYEUR. J.M. PIETRI. L. VAUCHEZ. A. VENARD. M (dir.). *Histoire du Christianisme. Tome XI. Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914.* Lonrai. Desclée. 2001.

MEYNIER. Gilbert. "Le passage du christianisme à l'islam en Afrique du Nord. VII-XIII siècle". (pp. 128-141). En BORNE. Dominique. FALAIZE. Benoit. *Religions et colonisations...*

MERAD. Ali. *Charles de Foucauld au regard de l'Islam.* Bellegarde (France). Chalet. 1976.

MIÈGE. Jean-Louis. *Le Maroc et l'Europe.* Rabat. Editions la Porte. Tome II, III y IV. 1989

-*L'impérialisme colonial italien de 1870 a nos jours.* Paris. SEDES. 1968.

MIÈGE. Jean-Louis. HUGUES. Eugène. *Les européens à Casablanca au XIX siècle. 1856-1906.* Paris. Institut des Hautes-Études marocaines. 1954.

MIRALLES. Ricardo. *Equilibrio, hegemonía y reparto. Las relaciones internacionales entre 1870 y 1945.* Madrid. Editorial Síntesis. 1996.

MITTRE. Emilio. (coord.). *Historia del cristianismo. Tomo II. El mundo medieval.* Granada. Trotta Editorial. 2004.

MODÉLAN. Ives. *Les Maures et l'Afrique romaine. (IV-VII siècle).* Rome. École française de Rome. 2003.

MOGA ROMERO. Vicente. *Al Oriente de África. Masonería, Guerra Civil y represión en Melilla. 1894-1936.* Melilla. UNED. 2004.

-*Un siglo de hierro en las minas del Rif. Crónica social y económica.* Melilla. Biblioteca de Melilla. 2010.

MONROE. James T. *Islam and Arabs in Spanish Scholarship: sixteenth century to present.* Leiden. E.J. Brill. 1970.

MONTGOMERY HART. David. *Bandidismo en el Islam. Estudio de caso en Marruecos, Argelia y la frontera noroeste de Pakistán.* Barcelona. Anthropos. 2006.

MONTERO DÍAZ. Feliciano. *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España. 1889-1902.* Madrid. CSIC. 1983.

MOORMAN. John. *A history of the Franciscan Order. From its origins to the year 1517.* New York. Oxford University Press. 1968.

MOOSA. Maati. *The Maronites in History.* New Jersey. Gorgias Press. 2005.

MORALES LEZCANO. Víctor. *España y el Norte de África; el Protectorado de Marruecos 1912-1956.* Madrid. UNED. 1985.

-*Africanismo y Orientalismo español en el siglo XIX y XX.* Madrid. UNED. 1988.

-*Presencia cultural de España en el Magreb. Pasado y presente de una relación cultural sui generis entre vecinos mediterráneos.* Madrid. Mapfre. 1993.

-*El colonialismo hispano francés. 1898-1927.* Madrid. Siglo XXI. 1974.

-Marruecos. *De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*. Madrid. La esfera de los libros. 2006.

-León y Castillo. *Embajador 1887-1918. Estudio sobre la política exterior de España*. La Herradura (Gran Canaria). Mapfre Guanarteme. 1998.

MORLAT. Patrice. (dir.). *La Question religieuse dans l'empire colonial français*. Paris. Les Indes Savantes. 2003.

MOSES. Paul. *The Saint and the Sultan. The Crusades, Islam and Francis of Assisi's Mission of Peace*. New York. Doubleday Religion. 2009.

MULLER. Jean-Marie. *Charles de Foucauld. Frère Universel ou moine-soldat?* Paris. La Découverte. 2002

MURRE VAN DEN BERG, Heleen. *New faith in ancien lands. Western missions in the Middle East in the nineteenth and early twentieth centuries*. Leiden. Brill Studies. 2006.

NOBERT. Elías. *El proceso de la civilización*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1988.

NORBET, Friedrich, KAMINSKY, Uwe, LOFTTER, Roland. *The Social Dimension of Christian Missions in the Middle East*. Franz Steiner Verlag Wiesbaden. 2010.

NUÑEZ MUÑOZ. María F. *La Iglesia y la Restauración. 1875-1881*. SantaCruz de Tenerife. Confederación española de Cajas de Ahorro. 1976.

PAISAL. José María. *En vindicación de una injusticia: los franciscanos en Marruecos, imp. Hispano-arábiga de la misión católica española*, Tánger. Tipología Hispano-Árabe de la Misión Católica. 1909.

PAREDES. Javier. (coord.) *Diccionario de los papas y los Concilios*. Barcelona. Ariel Editorial. 1998.

PASTOR GARRIGUES. Francisco Manuel. *A las puertas del Protectorado. Las negociaciones secretas hispano-francesas en torno a Marruecos. 1901-1904*. Sevilla. Universidad de Sevilla. 2013.

PAZ. Manuel de. *La masonería y la pérdida de las colonias. Estudios*. Santa Cruz de Tenerife.. Editorial Idea. 2006.

PAZOS. Manuel R. *Misión Franciscano-Española de Marruecos. La historia de un siglo. 1859-1959*. Tánger. Tipografía Hispano-Árabe de la Misión Católica. 1959.

PEDRAZ MARCOS. Azucena. *Quimeras de África. La Sociedad española de Africanistas y Colonialistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX*. Madrid. Ediciones Polifemo. 2000.

PENNELL. C. R. *Marruecos. Del Imperio a la Independencia*. Madrid. Alianza Editorial. 2006.

-Morocco since 1830, a history. New York. New York University Press. 2000.

PERRIER. Joseph. *Vent d'avenir. Le Cardinal Lavigerie (1825-1892)*. Paris. Editions Karthala. 1992.

PHELAN, John, L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México. Instituto de Investigaciones históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. 1972

PICH I MITJANA, Josep. *Pi i Margall y la crisis de Melilla. 1893-1894*. Barcelona. Bellaterra. 2008.

PICCIOLA, André. *Missionnaires en Afrique. 1840/1940: L'aventure coloniale de la France. Destins croisés*. Paris. Editions Denoël. 1987.

PLESSIS, Alain. *Nouvelle histoire de la France Contemporaine. De la fête impériale au mur des fédérés. 1852-1871*. Paris. Éditions Seuil. 1979.

PORCH, Douglas. *The conquest of Morocco*. London. Jonathan Cape. 1986.

PORRES, B. A. *Libertad a los cautivos. Actividad redentora de la Orden Trinitaria*. Córdoba-Salamanca. Ediciones del Colegio de España. 1997.

POSAC JIMÉNEZ, María Dolores. "Tánger, refugio de los liberales españoles durante los primeros años de la década absolutista 1823-1826" (pp. 231-241) en *El Estrecho de Gibraltar. Actas del Congreso Internacional. Tomo III*. Ceuta. Noviembre de 1987.

PRUDHOMME, Claude. *Missions chrétiennes et colonisation: XVI-XX siècle*. Paris. CERF Éditions. 2004.

- *Une appropriation du monde. Mission et missions XIX-XX siècle*. Paris. Publisud. 2004.

- *Stratégie missionnaire du Saint Siège sous León XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*. Rome. École française de Rome. 1994.

- « Le Saint Siège, la France et le protectorat des missions catholiques en Chine. XIX-XX siècles ». (pp. 103-123). En MORLAT, Patrice. *La question religieuse dans l'empire colonial français...*

-« État des lieux ». (pp. 9-39). *Histoire, Monde & Cultures religieuses. Les religions dans les sociétés coloniales. 1850-1950*. N°25. Mars 2013.

PUECH, Henri Charles (coord.) *Las Religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II*. Historia de las Religiones. Madrid. Siglo XXI. 1972.

QUECEDO ORTEGA, Miguel. *Recuerdos de Marruecos: Villa Sanjurjo y el Rif central en 1931*. Melilla. Biblioteca de Melilla. 2008.

REBERIOUX, Madeleine. *La République radicale? 1898-1914*. Paris. Éditions du Seuil. 1975.

REGA, Frank. M. *St. Francis of Assisi and the conversion of the Muslims*. Charlotte (North Carolina). Tan Books. 2011.

REGUERA RODRÍGUEZ, Antonio. "La formación de la conciencia africanista en España" (pp. 23-46) En DÍEZ TORRES, Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre "Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998"*. Madrid. Universidad de Alcalá. 2002.

RENAULT, François. *Le Cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France*. Paris. Éditions Fayard. 1992.

- *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe 1868-1892*. Paris. Editions E. De Boccard. 1971

REPARAZ, Gonzalo de. *España en África y otros estudios de política colonial*. Barcelona. Imprenta Obelisco. 1891.

-*Política de España en Marruecos*. Barcelona. Imprenta barcelonesa. 1907.

-*Aventuras de un geógrafo errante. Libro I. II. Parte. La conquista de Tánger*. Madrid. Editorial Sintesis. 1922.

-*Páginas turbias de la historia de España que ahora se ponen en claro. Ediciones Aguilar. Bosquejo de una nueva orientación de la historia y la política españolas*. Madrid. 1926.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel. *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio Liberal*. Madrid. Escuela de Historia Moderna. 1973.

-*La Exclaustración*. Madrid. Editorial CEU. 2010 (original 1976)

-*La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid. Universidad de Comillas. 2005.

RIVET, Daniel. *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc. 1912-1925*. Paris. L'Harmattan. 1996.

-*Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le double visage du Protectorat*. Paris. Denoël. 1999

- *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*. Paris. Pluriel. 2002.

- *Histoire du Maroc. De Moulay Idris à Mohammed VI*. Paris. Fayard. 2012.

ROBLES MUÑOZ, Cristóbal. *Frente a la Supremacía del Estado. La Santa Sede y los católicos en la crisis de la Restauración. 1898-1912*. Roma. Instituto español de historia eclesiástica. 1987.

-*Católicos y liberales. La Iglesia ante la Restauración*. Roma. Instituto de Historia Eclesiástica. 1988.

-*Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Madrid. CSIC. 1988.

-*Tolerancia y secularización. Estado, sociedad e Iglesia. 1875-1878*. Roma. Instituto español de Historia eclesiástica. 1995.

-“España y Marruecos: antecedentes de los acuerdos con Francia” (pp. 197-228). En DÍEZ TORRE, Alejandro. *Ciencia y memoria de África. Actas de las III jornadas sobre “Expediciones científicas y africanismo español. 1898-1998”...*

-*La política exterior de España. Tomo I. Una política mediterránea occidental y de paz (1899-1905)*. Madrid. CSIC. 2006.

-*La política exterior de España. Vol II. Junto a las naciones occidentales. 1905-1914*. Madrid. CSIC. 2006.

ROCALVE, Pierre. *Louis Massignon et l'Islam*. Damas. Institut Français de Damas. 1993.

RODRIGO Y ALHARILLA, Martín. *Los marqueses de Comillas. 1817-1925*. Antonio y Claudio López. Madrid. LID. Editorial Empresarial. 2000.

ROGAN, Eugène. *Los árabes. Del Imperio Otomano a la actualidad*. Barcelona. Editorial Crítica. 2009.

ROGIER. L.J. DE BERTIER DE SAVIGNY, Guillaume. *Nueva historia de la Iglesia. De la Ilustración a la Restauración*. Madrid. Ediciones cristiandad. 1984.

ROJAS-MARCOS. Rocío. *Tánger. La ciudad internacional*. Granada. Editorial Almed. 2009.

ROSENDE CASAS. Juan. *Las escuelas hispano-franciscanas de Marruecos*. Tánger. Tipografía de la Misión Católica. 1912.

RUBIO. Javier. *El reinado de Alfonso XII. Problemas iniciales y las relaciones con la Santa Sede*. Madrid. Biblioteca Diplomática Española. 1998.

RYAD, Umar. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in a Age of Empire*. Princeton. Princenton University Press. 2008.

SAID, Edwar. *Orientalismo*. Madrid. Editorial Debate. 2002.

SAAÏDIA. Oissilia. "Henri Marchal, Technique d'apostolat auprès de musulmans" (pp. 121-138). En JACQUIN. François. ZORN. Jean- François. *L'Altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-Xxe siècles : actes du colloque de l'Assotiation francophone œcuménique de missiologie et du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et inculturation du christianisme, tenu a Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999*. Paris. Karthala Éditions. 2001.

-Clercs catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du XXe siècle.
Discours croisés. Paris. Geuthner. 2004.

SAINZ VALERA. José Antonio. "Inventario del archivo Diocesano de Tánger y de fondo documental de la antigua misión franciscana en Marruecos" (pp. 163-288). En *Cuadernos del Archivo Central de Ceuta*. Nº16. Año 2007.

SALHI. Mohammed. (Coord.). *Marruecos, España y Portugal. Hacia nuevos espacios de diálogo*. Rabat. Universidad Mohamed V. 1999

SALIBI. Kamal. *A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered*. London. I.B. Tauris. 2009

SÁNCHEZ, Víctor. *España en Extremo Oriente. Filipinas, China y Japón. Presencia franciscana. 1578-1978*. Archivo Iberoamericano. 1979.

SÁNCHEZ HERRERO, José. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madrid. Editorial Sílex. 2008.

SÁNCHEZ PÉREZ. Andrés. *Los moriscos de Hornachos, corsarios de Salé*. Badajoz. Institución de Servicios Culturales de la Diputación Provincial de Badajoz. 1964.

SALAS LARRAZABAL, Ramón. *El Protectorado de España en Marruecos*. Madrid. Editorial Mapfre. 1992.

SALOM COSTA. Julio. *España en la Europa de Bismark. La política exterior de Cánovas. 1871-1881*. Madrid. CSIC. 1967.

SÁNCHEZ. Cayetano. « Rizal frente a los franciscanos » (pp. 519-582). En *España en Extremo Oriente. Filipinas, China y Japón*. Madrid. Publicaciones Archivo Iberoamericano. 1979.

SÁNCHEZ CORTINA. Manuel. *La España Liberal. 1868-1917. Política y Sociedad*. Madrid. Editorial Síntesis. 2006.

SÁNCHEZ MANETRO, Rafael y MONTERO, Feliciano. *Historia de España: Revolución y Restauración. Del sexenio revolucionario a la guerra de Cuba (1868-1898)*. Madrid. Editorial Espasa Calpe. 2004.

SARRIONANDIA, P. H. e IBÁÑEZ ROBLEDO, E. *Diccionario Español-Rifeño Rifeño-español*. Barcelona. Bellaterra. 2007.

SERNA, Alfonso de la. *Al sur de Tarifa. Marruecos-España. Un malentendido histórico*. Madrid. Marcial Pons. 2006.

SERRALLONGA URQUIDI, Joan. “La Guerra de África y el cólera (1859-1860)”. (pp. 233-260). *Hispania*. Nº58. Madrid. 1998.

SHORTER, Aylward. *Histoire des Missionnaires d'Afrique. Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale. 1892-1914*. Paris. Karthala éditions. 2011.

SIGIRTHARAJAH, R.S. *La Biblia y el Imperio. Exploraciones poscoloniales*. Madrid. Akal. 2009.

SIMOU, Bahija. “Le sultan Moulay Hassan et le pape Léon XIII. L’ambassade de Torres ». En la *Revue Maroc Europe; histoire, économie, sociétés*. Número dedicado al centenario del sultán Mulay Hassan I. Nº 6. Éditions la Porte. Rabat. 1994.

SINGARAVÉLOU, Pierre. *Les empires coloniaux. XIX-XX siècle*. Paris. Points éditions. 2013.

SIX, Jean-François. *Vie de Charles de Foucauld*. Paris. Éditions du Seuil. 1962.

SOLA CASTAÑO, Emilio. *Un Mediterráneo de piratas. Corsarios, renegados y cautivos*. Madrid. Tecnos. 1988.

-Uchalí: el Calabrés Tiñoso o el mito del corsario muladí en la frontera. Barcelona. Bellaterra. 2010.

SOLA CASTAÑO, Emilio. DE LA PEÑA, José. F. *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1995.

SOTO PÉREZ, José Luis. “El hombre y su circunstancia”. (pp. 15-54). *Arabismo e ilustración. Correspondencia literaria (1791-1803). De fray José Banqueri con don Fr. Manuel del Cenáculo Vilas Boas. Obispo de Beja. Arzobispo de Évora*. Oviedo. Universidad de Oviedo. 1985.

SOUMILLE, Pierre. “Rivalités franco-espagnoles au Maghreb: à propos de la protection des catholiques avant et pendant la révolution française”. *Awraq. Instituto de cooperación con el mundo árabe*. VOL XII. Madrid. 1991.

-« Les Européens de Tunisie et les questions religieuses de 1893 à 1901. Études d’une opinion publique ». (pp. 56-64). *Revue d’histoire maghrébine*. Nº3. Tunis. Janvier 1975.

-« Anticléricaux européens et processions catholiques en Tunisie dans les années 1905-1910 ». (pp. 221-233). *Revue d’histoire maghrébine. Numéro spécial. Hommage à Manuel Emerit*. Nº7-8. Tunis. Janvier 1977.

-“Les religieuses catholiques et la formation professionnelle des Tunisiennes au temps du Protectorat”. (pp. 287-296). En LARGUECHE, Dalenda (coord.). *Histoire des femmes au Maghreb. Culture matérielle et vie quotidienne*. Tunis. Centre de Publications Universitaires. 2000.

STACHERA. Czeslaw Michal. *Franciscanos y sultanes en Marruecos. Relaciones de poder y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Tesis doctoral. Facultad de Teología de Granada. 2013. Enero

SUÁREZ CORTINA. Manuel. *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid. Biblioteca Nueva. 1998.

-*El Gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2000.

SUEIRO SEOANE. Susana. *España en el Mediterráneo. Primo de Rivera y la "Cuestión marroquí"*. 1923-1930. Madrid. UNED. 1992

-“El norte de África y la política mediterránea española”. (pp. 57-68). *Hesperis-Tamuda*. Vol. XXXVI. 1998. Rabat.

-“El contencioso de Tánger. El estatuto de 1923”. (pp. 379-396). En *El Estrecho de Gibraltar. Actas del Congreso Internacional. Tomo III*. Ceuta. Noviembre de 1987.

SURUN. I. (coord.). *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires. 1850-1960*. Neuylle. Atlante éditions. 2012.

-« Appropriations territoriales et résistances autochtones. Entre guerre de conquête, alliance et négociation ». (pp. 37-76). En SINGARAVÉLOU. Pierre. *Les empires coloniaux*

TABET. Ibrahim. *La France au Liban et au Proche-Orient du XIe au XXe siècle*. Beyrouth. Éditions de la revue pheniciéene. 2012

TAKIZAWA, Osami. *Historia de los Jesuitas del Japón. (siglos XVI-XVII)*. Madrid. Universidad de Alcalá de Henares. 2010.

TAMAMES. Ramón. CASALS. Xavier. *Miguel Primo de Rivera (1870-1930)*. Barcelona. Ediciones B.S.A. 2004.

-GARCÍA DE CORTAZAR. Fernando. *Ni Mussolini ni Franco: la dictadura de Primo de Rivera y su tiempo*. Barcelona. Editorial Planeta. 2008.

TEISSIER. Henri. *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye. Tunisie. Algérie. Maroc*. Paris. Desclée. 1991.

TEJIRIAN. Eleonor. SPECTOR SIMON. Reeva. *Conflict, conquest, conversion. Two Thousand Years of Christian Mission in Middle East*. New York. Columbia University Press. 2012.

TEMPRANO. Emilio. *El mar maldito. Cautivos y corsarios del siglo de Oro*. Madrid. Mondadori. 1989.

TERKI-HASSAINE, Ismet, SOLA CASTAÑO, Emilio, DÍEZ TORRES, Alejandro R., CASADO ARBONIÉS, Manuel. (editores). *Las campanas de Orán. Estudios en homenaje a Fatma Benhamamouche*. Madrid. Editorial de la Universidad de Alcalá. 2012

TIBAWI. Abdul Latif. *British Interest in Palestine, 1800-1901. A study of religious and educational enterprise*. New York. Oxford University Press. 1961.

TINEO. Primitivo. “Mentalidad cristiana y pensamiento pedagógico de la Iglesia en España”. (pp.49-202). En MARTÍNEZ. Bernabé Bartolomé. *Historia de la acción educadora de la*

Iglesia en España. Vol. II. Edad Contemporánea. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1996.

TRIMBUR, Dominique y AAROUSOLIN, Ran. *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine. 1799-1917.* Paris. CNRS éditions. 2008.

TOLAN, John. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea.* Granada. Editorial de la Universidad de Granada. 2007.

TORNO SANZ, Leandro. "Método de aprendizaje de lenguas empleado por los franciscanos en Japón y Filipinas. (ss. XVI-XVII)". (pp. 377-405). En *España en Extremo Oriente : Filipinas, China y Japón...*

TORRE DEL RÍO, Rosario de la. "La crisis internacional de 1905". (pp.85-104). En *Actas del Congreso Internacional. La Conferencia Internacional de Algeciras de 1906. Cien años después.* Cádiz. Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano. 2008.

TUSELL, Javier. PORTERO, Florentino. (coord.). *Antonio Cánovas y el sistema político de la Restauración.* Madrid. Biblioteca Nueva. 1998

VALDERRAMA, F. *Historia de la acción cultural de España en Marruecos 1912-1956.* Tetuán. Editora marroquí. 1956.

VALOGNES, Jean Pierre. De. *Vie et mort des chrétiens d'Orient.* Paris. Fayard. 1994.

VEINSTEIN, Gilles. (coord.). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad.* Barcelona. Bellaterra. 1997.

VERDEIL, Chantal. *La Mission Jésuites de Mont-Liban et de la Syrie. (1830-1864).* Paris. Les Indes Savantes. 2011.

-« Le rôle des missionnaires dans les relations entre les maronites et la France. (XIX-XX siècles). (pp. 43-54). En *La France et les maronites.* Paris. L'Harmattan. 2013.

VILAR, Juan Bautista. *Misiones católicas y protestantes en Guinea Ecuatorial.* Vitoria. CREUS. 1977.

-*Protestantismo en Andalucía en los orígenes de la II Reforma.* (Separata). (pp.180-191).D.L. 1990. Madrid.

-*Intolerancia y libertad en la España Contemporánea. Los orígenes del protestantismo español contemporáneo.* Madrid. Itsmo. 1994.

-*Los españoles en la Argelia francesa. 1830-1914.* Madrid. CSIC. 1989.

-*Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo. 1850-1870. Aproximación a la historia del judaísmo contemporáneo.* Caracas. Biblioteca Popular Sefardí. 1985.

-“Emancipación de los judíos de Marruecos (Tetuán, 1860-1862). Resurgimiento de una minoría en un país islámico”. *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán.* Nº13-14. Tetuán. 1976.

-« Algunas noticias sobre el clero español en la Argelia francesa, en vísperas de la Ley de Naturalización automática de 1889”. (pp. 531-536). *Hispania Sacra. Vol. 42.* Nº86. 1990.

-*La España del exilio. Las migraciones políticas españolas en los siglos XIX y XX*. Madrid. Editorial Síntesis. 2012.

VILLANOVA, José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*. Barcelona. Bellaterra. 2004.

-“La pugna entre militares y civiles por el control de la actividad interventora en el Protectorado español de Marruecos”. (pp. 683-716). En *Hispania*. LXV/2. N°. 220. Madrid. 2005.

-*Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona. Bellaterra. 2006.

VV. AA. *La orden de Santa María de la Merced. 1218-1992. Síntesis histórica*. Roma. Biblioteca Mercedaria. 1992.

WAARDENBURG, Jacques. *Muslim perception of other religions. A historical survey*. New York. Oxford University Press. 1999.

WEILL, George. *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*. Paris. Pluriel éditions. 2004.

WHITE, Owen and J.P DAUGHTON. *In God's Empire. French Missionaries and the Modern World*. New York. Oxford University Press. 2012.

YEOR BAT. *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*. Fairleigh Dickinson University Press. 1985.

-*Les Chrétientés d'Orient. Entre Jihad et Dhimmitude. VII-XX siècle*. Paris. Jean Cyrille Godefroy Éditions. 2006.

YETANO LAGUNO, Ana. *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración. 1900-1920*. Barcelona. Editorial Anthropos. 1988.

-*Las Iglesias cristianas en la Europa de los siglos XIX y XX*. Vol. I. Madrid. Editorial Síntesis. 1993.

ZARROUK, Mourad. “Arabismo, traducción y colonialismo: el caso de Marruecos”. (pp. 425-460). *Awraq*. Vol. XXII. 2001-2005.

-*Los traductores de España en Marruecos (1859-1939)*. Barcelona. Bellaterra. 2009.